ANTROPOLOGÍAS • HISTORIAS • LENGUAJES • SOCIOLOGÍA

Odile Hoffmann
y María Teresa Rodríguez
(editoras)

# LOS RETOS DE LA DIFERENCIA. LOS ACTORES DE LA MULTICULTURALIDAD ENTRE MÉXICO Y COLOMBIA

PUBLICACIONES DE LA CASA CHATA

# Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia

PUBLICACIONES DE LA CASA CHATA

*Institut de Recherche pour le Développement*

Michel Laurent
*Director General*

Thomas Mourier
*Responsable de ediciones*

*Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos*

Odile Hoffmann
*Directora*

Joëlle Gaillac
*Directora de Publicaciones*

*Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social*

Virginia García Acosta
*Directora General*

María Bertely
*Directora Académica*

*Instituto Colombiano de Antropología e Historia*

María Clemencia Ramírez
*Directora*

# Los retos de la diferencia.
# Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia

Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez
(editoras)









301.18
C239c Los retos de la diferencia. Los actores de la muliculturalidad entre México y Colombia / Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez, editoras. --
México : Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social : Instituto Colombiano de Antropologia e Historia : Institut de Recherche pour le Developpement, 2007.
538 p. : il. maps. ; 23 cm. --(Publicaciones de la Casa Chata)

Incluye bibliografía, índices toponímico, onomástico, de mapas y figuras, de cuadros, de fotografías.
ISBN 978-968-496-634-5

1. Identidad cultural - México. 2. Identidad cultural - Colombia. 3. Multiculturalismo - México. 4. Multiculturalismo - Colombia 5. Movimientos campesinos - México. 6. Movimientos campesinos - Colombia. 7. México - Vida social y costumbres. 8. Colombia - Vida social y costumbres. I. t. II. Hoffmann, Odile, ed. III. Rodríguez, María Teresa, ed. IV. Serie.

Cuidado de edición y tipografía: Nelly Palafox
Diseño de portada: Gabriel Salazar / Emanuel Solis

Primera edición: 2007



ISBN 978-968-496-634-5

Impreso y hecho en México



# Contenido


Introducción

*Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez* ........ 13

PRIMERA PARTE

POLÍTICAS DE LA DIFERENCIA, ENTRE DISCURSOS Y EXPERIENCIAS

Multiculturalismo en América Latina. Del Pacífico mexicano al Pacífico colombiano

*Carlos Agudelo y David Recondo* ........ 57

El recurso de la diferencia étnico-racial en las lógicas de inclusión política. El caso Pinotepa Nacional, Oaxaca

*Gloria Lara* ........ 81

Entre tradición e innovación: ejercicios indígenas de poder en Colombia

*Virginie Laurent* ........ 111

SEGUNDA PARTE

MOVILIDADES IMPUESTAS, IDENTIDADES RELEGADAS

Migración y fronteras culturales: La contienda por la identidad en una región transnacional

*Laura Velasco Ortiz* ........ 147

La lucha de los indígenas paeces por el reconocimiento de su autoridad y de su territorio frente a las organizaciones armadas de izquierda

*Natalia Suárez* ........ 183

Movilización identitaria y desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano: el caso del proceso organizativo de "comunidades negras" de Olaya Herrera, Nariño, Colombia
*Hernando Bravo Pazmiño* .......... 203

TERCERA PARTE

LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA ALTERIDAD Y SUS LÍMITES

El gobierno de la diferencia: volatilidad identitaria, escenarios urbanos y conflictos sociales en el giro multicultural colombiano
*Marta Zambrano* .......... 237

Memoria e imaginario político local en la remunicipalización de Santiago Sochiapa
*Claudia Tomic Hernández R.* .......... 267

Los márgenes de la alteridad: paradojas en la construcción de una identidad colectiva
*María Teresa Rodríguez* .......... 289

La (re)patrimonialización de ritos indígenas en un pueblo nahua de la Huasteca veracruzana. Situando un constructivismo esencialista indígena
*Anath Ariel de Vidas* .......... 315

CUARTA PARTE

SUBVERTIR LA DIFERENCIA

Desdibujamientos y ratificación de las fronteras étnico-raciales: mestizajes y reindianización en el piedemonte amazónico colombiano
*Margarita Chaves* .......... 341

Las narrativas de la diferencia étnico-racial en la Costa Chica, México. Una perspectiva geográfica
*Odile Hoffmann* .......... 363

Tres formas de apropiación del espacio regional:
los límites de la construcción comunitaria en el sur de Veracruz
*Manuel Uribe*.....399

QUINTA PARTE

RITUALIZAR LAS PERTENENCIAS

Pentecostés y Apocalipsis: dos maneras de entrar en los "tiempos nuevos"
*Marion Aubrée*.....427

Las fiestas de Adoración al Niño en Quinamayó, Colombia.
Una construcción identitaria en diálogo con la modernidad
*Margarita Aristizabal*.....447

El ritual como articulador de temporalidades:
un estudio comparativo de la santería y de las danzas aztecas en México
*Kali Argyriadis y Renée de la Torre*.....471

Anexo: Herramientas para una comparación Colombia-México
*Virginie Laurent y Odile Hoffmann*.....509

Conclusiones.....519

Los autores.....533

Siglas y acrónimos.....541

Índice toponímico.....545

Índice onomástico.....549

Índice de mapas y figuras.....550

Índice de cuadros.....550

Índice de fotografías.....551

# Agradecimientos

Muchos amigos y colegas, asociados al proyecto e invitados a los coloquios anuales, enriquecieron los debates y aportaron valiosas contribuciones a partir de sus experiencias y trayectorias académicas: Emilia Velázquez, Victoria Chenaut, Andrés Hasler Hangert, Felipe Vásquez, Françoise Lartigue, Aída Hernández, Teresa Sierra y Luis Vásquez, todos ellos del CIESAS; Maria Emma Wills, Andrés Salcedo y Mara Viveros, de la Universidad Nacional de Colombia; Patricia Tovar, Mauricio Pardo, Eduardo Restrepo y María Teresa Salcedo del ICANH; Anne-Marie Losonzcy de la EPHE; Jacques Galinier del CNRS-Laboratoire d'Ethnologie, Nanterre (París X); Antonio García de León de la UNAM; Juan Pedro Viqueira de El Colegio de México; Perla Petrich de la Universidad París 8; Claudia Briones de la Universidad de Buenos Aires; Elisabeth Cunin del IRD; Ulrich Oslender de la Universidad de Glasgow; Beatriz Nates de la Universidad de Caldas; Livio Sansone de la Universidad Federal de Bahía; Fernando Urrea de la Universidad del Valle; Christian Gros del CNRS-CREDAL; Margarita Serje de la Universidad de los Andes y David Skerritt, Manuel González de la Parra y Cristina Núñez de la Universidad Veracruzana. Agradecemos también la participación de Melesio Portilla en la realización de cuatro videos documentales.

Los estudiantes de licenciatura, maestría y doctorado, que participaron como tesistas o becarios, tuvieron igualmente una parte importante en las discusiones. Algunos de ellos participan en este volumen, otros difundieron sus resultados por otros medios, gracias a todos por su disponibilidad y entusiasmo.

Distintos colegas, miembros de Idymov en diferentes etapas del proyecto, nos acompañaron durante varios años y por diversos motivos no pudieron participar en este volumen. Les agradecemos sus aportaciones, y esperamos que encuentren aquí un eco de nuestras discusiones y se reconozcan en este trabajo colectivo. Gracias a Marielle Pepin-Lehalleur del CNRS-CREDAL, a Francisco Ziga de la CDI, a Margarita Dalton del CIESAS-Istmo, a Franz Flórez de la Universidad Jorge Tadeo Lozano de Colombia, a Elisabeth Cunin del IRD, a Juan Felipe Hoyos del ICANH, a Christian Rinaudo de la Universidad Nice-Sophia Antípolis, a Rebecca Igreja de la Universidad de Brasilia y a Gilberto Cházaro, asistente del proyecto hasta julio de 2005.

Tres instituciones principales hicieron posible esta aventura: CIESAS, IRD, ICANH, a las que se asociaron la Universidad Nacional de Colombia, el CNRS y la EHESS de Francia, el Colegio de Veracruz y el INAH-Veracruz. Fue por supuesto fundamental contar con el financiamiento del Conacyt en México (2003-2006), órgano que aportó la mayor parte de los recursos que hicieron posible el desarrollo de este esfuerzo colectivo, y de Colciencias en Colombia (2003-2004). También nos beneficiamos del programa ECOS Norte entre Francia y Colombia (2002-2004).

Finalmente, un agradecimiento especial a las autoridades del CIESAS y el IRD que apoyaron en todo momento las cuestiones de logística y respaldaron las tareas de investigación, y al CEMCA por su compromiso en la última fase del proyecto. Agradecemos también al personal administrativo de las instituciones participantes, especialmente a la contadora Victoria Domínguez, administradora del CIESAS-Golfo, quien asumió la laboriosa tarea de la gestión administrativa y la contabilidad, y por supuesto a la licenciada María Tlali Castillo, asistente del proyecto; sin ellas este libro quizás nunca habría visto la luz.

# Introducción

Odile Hoffmann
María Teresa Rodríguez

*¿Por qué y cómo se activa el registro identitario de manera más acentuada desde hace dos o tres décadas, en la ciudad y en el campo, en distintos tipos de colectivos y grupos sociales (entre indígenas, afros, grupos religiosos, identificaciones de género), en todos los países de América Latina y del mundo?*

Este libro pretende contribuir a este vasto cuestionamiento a partir de un enfoque novedoso en varios aspectos: contempla "las identidades" en un sentido amplio que da cuenta de situaciones, sujetos y actores tanto indígenas como afrodescendientes y religiosos, sin reducir la cuestión a una sola de estas dimensiones. A nivel teórico, combina un constructivismo asumido con acercamientos etnográficos que no forzosamente corresponden a los enfoques académicos en boga; parte de una perspectiva binacional sistemática (México y Colombia) que analiza los pesos relativos de las políticas públicas y de las agencias locales en la construcción o reproducción de las identidades. Finalmente, ubica estos tres ejes de comparación o perspectivas (entre tipos de "etnicidad", entre enfoques teóricos, entre políticas públicas nacionales) en el marco de una globalización asociada a una alta movilidad de individuos, bienes, objetos, discursos e ideas.

Esta orientación de investigación,[1] ambiciosa por su amplitud y los retos concretos que conlleva, guió los trabajos del equipo internacional adscrito durante cerca de cuatro años al proyecto Idymov, Identidades y Movilidades: las sociedades regionales en los nuevos contextos políticos y migratorios. Una

[1] El proyecto original se encuentra disponible en la página web http://www.idymov.com.

comparación entre México y Colombia.[2] Este libro no es pues la compilación de ponencias presentadas en un coloquio,[3] sino el resultado de una reflexión construida en el diálogo y a veces en la confrontación entre varios enfoques y desde varias *loci* de enunciación y posicionamientos: empíricos, teóricos, académicos, epistemológicos y éticos.[4]

A lo largo del desarrollo del proyecto los planteamientos evolucionaron. Algunos conceptos centrales se adaptaron y se matizaron, adquiriendo cierta maduración a medida que avanzaba tanto el trabajo de campo como las interpretaciones. Así, por ejemplo, dejamos de hablar de "territorio" y de "identidad" para privilegiar nociones más dinámicas y finalmente menos sesgadas, como "territorialidad" e "identificación", "pertenencia" o "alteridad". El matiz puede parecer mínimo, pero es fundamental. Cambiar de noción implica descentrar la mirada hacia los procesos y no hacia situaciones fijas en un tiempo y espacio determinados. Este giro de perspectiva resulta ser la condición elemental que asegura una posible comparación (Detienne, 2000). Resulta también indispensable a la hora de establecer cadenas de argumentación o razonamiento. Ningún "territorio" legitima o explica por sí mismo la pertenencia a un grupo, su presencia en un lugar o su posición de dominación/subordinación frente a sus vecinos. En cambio, hablar de "territorialidad" obliga a identificar los sujetos, así como las estructuras y la

2 Dicho proyecto inició en el año 2002, con la participación de investigadores de distintas instituciones académicas de México, Colombia y Francia y bajo la coordinación de Odile Hoffmann (IRD), María Teresa Rodríguez (CIESAS) y Margarita Chaves (ICANH). Contamos para ello con financiamiento del Conacyt (México), Colciencias (Colombia), IRD (Francia), el programa binacional ECOS-Norte (Francia y Colombia) y con el respaldo institucional y logístico de las tres instituciones mencionadas, además del CREDAL y del CEMCA.

3 Aunque las primeras versiones de los textos aquí reunidos fueron presentados en la última reunión general del proyecto, celebrada en la ciudad de Xalapa, Veracruz, en noviembre de 2005.

4 De finales de 2002 a finales de 2006, nos propusimos el desarrollo de las problemáticas mencionadas, combinando las reuniones de los equipos nacionales con reuniones generales anuales, de carácter internacional, donde presentamos nuestros avances y debatimos colectivamente, enriqueciéndonos con las aportaciones de especialistas procedentes de distintos países de América Latina y Europa.

historicidad de los procesos que al final desembocan en la reivindicación, la defensa o la pérdida de un "territorio", material o mítico (véase la parte II del presente estudio, "Movilidades impuestas, identidades relegadas"). De la misma manera ninguna "identidad", en sí, implica tal o cual comportamiento político, postura religiosa o práctica social. En cambio, los mecanismos de identificación pueden analizarse en cuanto son portadores de *habitus* y pueden explicar procesos sociales o políticos más amplios. Esto es particularmente evidente en los casos de reindigenización o reetnización estudiados en este libro, pero ilustra también casos de posicionamiento indígena mas "clásico", como entre los zapotecos de Minatitlán o los mazatecos de Veracruz (véase la parte III, "La institucionalización de la alteridad y sus límites" y la parte IV, "Subvertir la diferencia"). En ambas situaciones, las identificaciones "étnicas" se confrontan con otras, religiosas por ejemplo (véase la parte V, "Ritualizar las pertenencias"), sólo que en configuraciones de poder distintas, y en esto se revela el interés del enfoque comparativo: en evaluar el peso relativo de las fuerzas en presencia y las combinatorias que posibilitan una u otra opción.

El enfoque comparativo fue abordado en distintas escalas y niveles de análisis. En México se privilegió el enfoque regional, al multiplicar los estudios en dos áreas principales: el sur de Veracruz y la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca.[5] La comparación de casos cercanos en el espacio daba entonces la posibilidad de ahondar en los procesos internos, de nivel local y microlocal, en un entorno regional compartido. Pero como contraparte, este tipo de comparación no permitió cubrir un abanico de situaciones tales, que diera cuenta de "la situación mexicana". En Colombia, por el contrario, se multiplicaron las áreas de estudio con el afán de cubrir un máximo de situaciones representativas de la diversidad nacional, desde las áreas centrales y urbanas (Bogotá) hasta las más recónditas, rurales y periurbanas; desde el Pacífico

[5] Durante la fase final del proyecto se integraron otras áreas de estudio por el potencial comparativo que aportaban: la Huasteca veracruzana, el puerto de Veracruz y la ciudad de Guadalajara, Jalisco.

hasta las zonas andinas y el piedemonte amazónico. Esta perspectiva, en contraparte, no permite entender la eventual diversidad de respuestas dentro de una misma región. Cada uno de estos enfoques resultó de una selección razonada, pero también, evidentemente, de las oportunidades y condiciones de los investigadores en el momento de plantearnos el proyecto. En México iniciamos los estudios de caso dentro del tiempo planeado, mientras que en Colombia la mayoría de éstos ya estaban en curso y bastante avanzados cuando iniciamos el proyecto.

Más que retomar los ejes de comparación que sirvieron de herramientas analíticas, esta introducción busca ubicar nuestros hallazgos —y sus limitaciones— en el conjunto de los debates contemporáneos. Después procederemos a una contextualización histórica, política y geográfica de las situaciones, tanto nacionales como locales, para al final introducir la estructura del libro y los capítulos que lo integran.

## Etnicidad e identidades, el *parti-pris* de las pertenencias múltiples

"La etnicidad" se suele concebir como relacionada a estructuras de dominación —se es "étnico" frente al otro que no lo es, el dominante, generalmente no etiquetado—, basadas en diferencias construidas histórica y socialmente, así como política y económicamente. Después de una evolución larga y compleja de las distintas posiciones teóricas, a mediados del siglo XX los "grupos étnicos" llegaron a considerarse como entidades "objetivas", diferenciadas unos de otras por sus rasgos culturales, sus usos y costumbres. Más tarde, a partir de la línea trazada por Barth (1976) en su clásica "Introducción" a *Los grupos étnicos y sus fronteras*, los grupos étnicos se entienden como categorías de adscripción que organizan la interacción entre los individuos, e implican procesos sociales de exclusión e incorporación. Autores más contemporáneos han continuado por esta ruta para sostener que las identidades étnicas no coexisten de forma

pacífica en el espacio social, sino que se definen a partir de la confrontación y el conflicto, y tienen un carácter histórico y cambiante; en muchos casos se constituyen en una opción política (Giménez, 2000; Bartolomé, 2000; Devalle, 2000; Gros, 2000).[6] La experiencia histórica nos muestra que generalmente los grupos étnicos se reconocen en situaciones coloniales y poscoloniales, y conciernen principalmente a "minorías", sean éstas de nacionalidad (por ejemplo, los italianos como grupo étnico en Estados Unidos a principios del siglo XX) o por su origen autóctono.

A finales del siglo XX, prevalece un consenso acerca de la naturaleza construida y eminentemente política de "lo étnico", llegando incluso a designar con esta apelación a casi cualquier grupo en posición de subalternidad frente a colectivos mayores —típicamente "la sociedad nacional"—, siempre y cuando reivindicara su diferencia para posicionarse y exigir plena ciudadanía. Así por ejemplo, los *gays* pueden aparecer como "grupo étnico" en ciertas configuraciones, de la misma manera que grupos antes catalogados como "raciales" y no "étnicos" son hoy plenamente reconocidos bajo este último término. El caso de las poblaciones negras en América Latina es muy elocuente al respecto, pues en varios países (Colombia, Nicaragua, Ecuador, Guatemala, etc.) pasaron de la casi total invisibilidad a un reconocimiento nacional e internacional en cuanto "grupo étnico", en un periodo de veinte años, dotado de una "cultura propia" ("las culturas negras", la cultura del Pacífico, la cultura garífuna, etc.) y de derechos colectivos asociados, reconocidos por las Constituciones de dichos países al terminar el siglo XX.

Sin llegar a confundir todo bajo una misma etiqueta, reivindicamos la necesidad de contemplar conjuntamente, bajo los mismos interrogantes, situaciones que suelen estudiarse separadamente. Enfatizamos procesos concernientes a poblaciones indígenas, a afrodescendientes, y a colectivos

[6] Si bien existe una amplísima bibliografía en torno a la etnicidad y los debates teóricos contemporáneos relativos a esta temática, por ahora carecemos del espacio para entrar en esta discusión; nos limitamos a plantear la perspectiva a partir de la cual hemos desarrollado los estudios aquí presentados.

constituidos en referencia a prácticas rituales y religiosas. La identificación de género interviene en varios de los análisis, pero sin constituirse en el *focus* de una investigación en particular. Tampoco hemos integrado explícitamente la identificación de clase en nuestros estudios de caso, aunque sí se encuentra presente en varias demostraciones.[7]

La necesidad de comparar se reveló al constatar los sesgos y riesgos de trabajar de manera aislada. Tomando el caso más evidente: la distinción entre indígenas y poblaciones negras, son dos principalmente los problemas encontrados en las esferas académicas. Por un lado, se desconoce a "la otra parte" y se le atribuyen caracteres y cualidades que terminan siendo totalmente erróneos. Todavía es frecuente constatar entre los especialistas en asuntos indígenas un amplio desconocimiento y hasta descalificación de los procesos que atañen a poblaciones negras, por ejemplo en México donde se sigue pensando que "no hay negros" en el país, o "éstos no son negros sino mestizos". Este mecanismo de descalificación es particularmente evidente en este caso, donde poco se sabe todavía de la presencia de afrodescendientes, y suele acompañarse de estereotipos que subrayan la oposición y "mutua desconfianza" que supuestamente existiría entre ambas poblaciones. Estas últimas fueron y son ampliamente construidas y fomentadas desde las elites y se alimentan de un desconocimiento radical, no exento de racismo.

Esta situación deplorable merecería de por sí, un esfuerzo analítico al que pretendemos contribuir aquí. Por otro lado, y de forma más interesante en el plano heurístico, el hecho conformar un trabajo colectivo nos obliga a compartir paradigmas, cuerpos teóricos, metodologías y fuentes, que muchas veces han sido elaborados de manera desarticulada, y cuya conjunción abre nuevas perspectivas de interpretación. Por sólo tomar un ejemplo, el binomio identidad-movilidad es abordado en México desde la perspectiva de "la trans-

[7] Ésta ha sido una de las limitaciones del proyecto. Estaba previsto un estudio de "la economía de la etnicidad" que hubiera analizado los recursos asociados a la identificación étnica (programas de desarrollo específicos, por ejemplo), y articulados con los demás recursos, pero no fue posible llevarlo a cabo.

nacionalidad" y de la eventual construcción de "comunidades trasnacionales" de migrantes, muchos de ellos indígenas. En contraste, este mismo binomio identidad-movilidad se enmarca, en el caso de las poblaciones afrodescendientes, en los procesos de diasporización, y de la participación de individuos y grupos en una eventual "diáspora negra" internacional. Por supuesto, existen áreas de recubrimiento teórico, empírico y epistemológico entre ambos enfoques, pero la revisión de la literatura deja pocas dudas: hasta hace poco los dos campos de estudio estaban casi herméticamente separados.

De la misma manera, "los estudios de religión" formaban un campo aparte, supuestamente debido a su alta especialización. Los ejemplos vertidos en este libro son una muestra de lo contrario: la comparación, al enfocarse hacia los procesos y no hacia las situaciones, subraya los rasgos comunes, eleva el nivel de abstracción analítica y finalmente, enriquece considerablemente el debate. Así se verá, por ejemplo, que la situación de los afrodescendientes en México es más comparable a la de los indígenas que a la de las comunidades negras de Colombia. Las dinámicas étnicas indígenas en México se parecen en muchos aspectos a los procesos políticos de comunidades negras en Colombia. La identificación, indígena o afrodescendiente, no determina las semejanzas o las diferencias. Éstas se deducen, más bien, de los posicionamientos relativos de unos y otros, dentro de combinaciones complejas de fuerzas, intereses y objetivos, entre los cuales la identificación étnica y racial juega un papel, pero no el único ni, tal vez, el más importante.

Otro elemento fundamental que justifica de entrada la comparación entre tipos de etnicidad e identificación reside simplemente en la urgencia de conocer mejor los procesos de interconexión, mezcla y trasgresión de unas categorías a otras. Si bien la multipertenencia es un rasgo universal documentado desde los inicios de la antropología (una es a la vez mujer, madre sacrificada, dueña de negocio y esposa silenciada, por dar un ejemplo de lo más común), parece que esta aseveración todavía no se consolida en los análisis, y que es necesario repetirla y volverla a demostrar permanentemente. Tomando en serio esta evidencia, podemos extenderla a una multipertencia étnica igualmente común: se es a la

vez mazateco, indio, indígena, mexicano, y a veces ladino o mestizo, según los contextos y las oportunidades. Una pertenencia no expulsa ni invalida a la otra, al contrario la nutre con las diferencias. Esto nos lleva finalmente a discutir no tanto las trasgresiones de fronteras entre una y otra categoría (Anzaldúa, 1987), sino la posibilidad de manejar y asumir *simultáneamente* toda una gama de identificaciones, sin focalizar en sus límites y fronteras. Ahí es donde encontramos una disyuntiva teórica interesante.

Quienes se han dedicado a esta cuestión, han sido principalmente investigadore(a)s quienes se ubican en la corriente posmoderna e insisten en fluidez y labilidad de los procesos identitarios. Sin embargo, aquí sostenemos que más allá de la capacidad de "jugar" con las identificaciones con fines instrumentales más o menos conscientes, el uso simultáneo de varias categorías de pertenencia es un dato elemental de cualquier sociedad, con o sin fines estratégicos, con o sin políticas multiculturales. El uso alternativo de varias categorías identitarias es bastante conocido; proponemos hacer énfasis en la simultaneidad y en la posibilidad de posicionarse en los intersticios, en los espacios no pensados de la diversidad étnica, o en espacios construidos fuera de las "normas" multiculturales. De este modo, los estudios de caso nos permiten ubicar procesos de subversión o de escape de las categorías previas, cuando los sujetos optan por desplazar sus criterios de identificación, hacia lo racial, lo local (los vecinos) o hacia otro tipo de identificación (religiosa o política, por ejemplo).

Este enfoque puede conducir a una versión renovada de la noción de "mestizo". El mestizaje, siguiendo a Agier, es "una práctica sin concepto", una experiencia cotidiana que no necesita de nombres o discursos para existir y valorarse. El "mestizaje sin nombre", ordinario (Agier, 2004: 401), es aquel que se da en la socialización cotidiana, en la incorporación de la alteridad (Wade, 2005), fuera de los discursos sobre la unidad y la homogeneidad de la Nación que florecieron a finales del siglo XIX y declinaron frente al multiculturalismo en la segunda mitad del XX. Charles R. Hale va más lejos, anunciando "el nuevo mestizo" como posible figura articuladora de las dinámicas multiculturales:

"Ahora que el 'mestizaje oficial' ha sido superado como discurso hegemónico, quizás podría emerger la noción de 'mestizaje desde abajo' como principio articulador" (Hale, 2002: 524).[8] Este "mestizo desde abajo"[9] podría entonces subvertir las categorías multiculturales actuales, desordenar el espectro de las mismas, y participar así en la ampliación de la agenda política "multicultural" de la que actualmente está excluido.

## De la etnicidad al multiculturalismo: ¿una historia de exclusiones?

El giro multicultural de fines del siglo XX y principios del XXI, ha dado a los movimientos étnicos un protagonismo renovado, y de hecho ha otorgado a amplios sectores de la población derechos y dignidad nunca alcanzados hasta entonces (Sieder, 2002; Van Cott, 2000 y Yashar, 2005).

Sin embargo, como muchos autores lo advierten,[10] este reconocimiento político basado en "diferencias culturales" puede tener un alto costo para las poblaciones movilizadas desde hace varias generaciones en pro de su emanci-

[8] "Now that 'official mestizaje' has been superseded as hegemonic discourse, perhaps some notion as 'mestizaje from below' could emerge as an articulating principle".

[9] Peter Wade critica esta noción y sostiene que el mestizaje no ha muerto como discurso hegemónico, sino que de alguna forma se ha refuncionalizado en el multiculturalismo. Retomando palabras de Hale, según las cuales "multiculturalism is the mestizaje discourse for the millenium", Wade propone que ésto se debe a que el "multiculturalimo sigue teniendo fuertes nexos de continuidad con las ideologias del mestizaje, cuando se reconoce el papel que juega la diversidad en este mestizaje" (Wade, 2006: 16). "Multiculturalism is a new tool for establishing governance [...] because Latin American multiculturalism actually has strong continuities with ideologies of mestizaje, when the role that diversity plays in mestizaje is recognized" (Wade, 2006: 16).

[10] No pensamos aquí en los defensores de un universalismo, que de manera bastante mecánica, ven en el multiculturalismo amenazas a la igualdad y la solidaridad entre los individuos, sino en los defensores de los derechos de los pueblos indígenas y afrodescendientes, ya sean académicos o militantes, que empiezan sin embargo a cuestionar los impactos de ciertas políticas multiculturales en la fragmentación étnica, y en la exclusión individual y colectiva de quienes no se ajustan a los nuevos estándares de la multiculturalidad oficial.

pación y/o integración a la Nación. El caso de los afrodescendientes es muy ilustrativo, pero desemboca en conclusiones más generales. Como lo recuerda Julieth Hooker, el posicionamiento "cultural" de los afrodescendientes a fines del siglo XX, a semejanza del de los indígenas, fue estratégico e indispensable para ser incluido en la agenda nacional e internacional de las políticas de reconocimiento —o políticas de la identidad—. Sin embargo, tuvo como corolario el silenciamiento de otros posicionamientos, como la lucha contra la discriminación racial, la exclusión y las injusticias, mismo que hasta entonces había sido enarbolado por grupos y organizaciones negras de muchos países. En el caso garífuna, por ejemplo, "un discurso antiracista [que antes había sido dominante en la política garífuna] fue subordinado al lenguaje de los derechos indígenas" (Hooker, 2005: 307),[11] llegando incluso, de forma más general, a arriesgarse a que "el acento puesto en el reconocimiento cultural en las reformas actuales de ciudadanía multicultural pueda obviar cuestiones de discriminación racial" (Hooker, 2005: 309).[12] La autora teme una mayor exclusión de quienes no puedan atestiguar "diferencias culturales" para promover sus luchas contra la injusticia y la discriminación. Esta situación concierne en primer lugar a las poblaciones negras, a las que se les suele negar la existencia de "rasgos culturales específicos" bajo el pretexto de su larga aculturación, pero no les es privativa. Lo mismo podría decirse de luchas indígenas antiguas, agrarias o laborales, que se vieron rebasadas y en cierta medida frustradas por el auge de las reivindicaciones meramente identitarias.

Según las críticas mencionadas, las políticas multiculturales desembocarían en la fragmentación, e incluso en el enfrentamiento entre "los que sí" y "los que no" pueden o quieren reivindicarse como "indígenas" (o afros). Los primeros quedarán enmarcados en una visión normada y controlada de "lo étnico", privándolos de paso de su potencial de transformación social,

[11] "[...] a discourse of anti-racism [...] became subordinate to the language of indigenous rights".

[12] "[...] the focus on cultural recognition in current multicultural citizenship reforms might obviate questions of racial discrimination".

como lo expresa el término "indio permitido" (Hale, 2004). Esta situación de fragmentación coincide con la visión neoliberal de atomización de la vida social, política y económica —a cada quien según sus méritos— y demuestra la "afinidad natural entre los regimenes neoliberal y de ciudadanía multicultural" (Hooker, 2005: 310).[13] Esta misma preocupación es explícita en el artículo de Charles Hale (2002), que sin embargo contesta proponiendo una tercera vía, lejos de la aceptación pasiva de un multiculturalismo neoliberal, y lejos también de un imposible enfrentamiento entre éste y una ciudadanía respetuosa de las diferencias:[14] una vía que articulara las reivindicaciones indígenas —desde dentro del sistema multicultural neoliberal— con "el bloque dominante" (Hale, 2002: 522). Esta vía, todavía por inventar según los propios términos del autor, permitiría establecer alianzas entre indígenas y no-indígenas y salir de la "trampa identitaria" (Racine, 2001) en la que pueden convertirse las políticas multiculturales.

Con estas consideraciones queremos ubicar claramente este libro dentro de las corrientes actuales que debaten el tema, sin prejuicio ni postura única y fija de antemano. En efecto, la mayoría, si no todos los capítulos, tratan desde una u otra perspectiva estas relaciones conflictivas entre políticas públicas de reconocimiento de la diferencia, organizaciones o movimientos étnicos, y poblaciones y sociedades marcadas por una "identidad diferente", sin reivindicarla siempre, ni utilizarla en sus luchas y/o en sus relaciones cotidianas. La preocupación común reside en descifrar las múltiples combinaciones posibles entre estos tres grandes campos que podríamos también describir —con otro marco teórico— como la interacción entre Estado, sociedad civil organizada y sujetos sociales. Algunos colegas se acercan a la cuestión desde una perspectiva de política formal (véase la parte I, "Políticas de la diferencia, entre discursos y experiencias"), mientras que otros privilegian el análisis a nivel

[13] "[...] a natural affinity between neo-liberal and multicultural citizenship regimes".

[14] Otros autores definitivamente denuncian esta alianza objetiva entre multiculturalismo y capitalismo y pregonan una lucha frontal en contra del capitalismo multicultural (Zizek, 1997, citado por Hale, 2002: 522).

local de prácticas sociales y políticas menos institucionalizadas. Pero todos llegamos a incluir la cuestión del poder como determinante en la construcción de la diferencia, coincidiendo con la llamada de los colegas "poscoloniales" (que en esto son hiperclásicos): "es importante prestar atención a la manera en que la diferencia se ve afectada por el poder. Por la otra, importa reconocer la manera en que el poder inyecta la diferencia" (Dube, Banerjee y Mignolo, 2004: 19).

La conclusión retomará los principales resultados alcanzados, pero podemos de una vez adelantar algunos puntos que ayudarán a la lectura. Lejos de fungir como tres campos separados en interacción, las arenas mencionadas arriba abrigan negociaciones permanentes que redibujan, en el marco de dispositivos políticos desiguales y jerárquicos, las fronteras de las categorías "legítimas" frente a otras que no lo serían. De este modo, las políticas públicas influyen directamente en la recomposición de la vida local y cotidiana, a través de la reconfiguración de los actores en función de estas legitimidades fluctuantes. Ciertamente, las sociedades locales no son receptoras pasivas de instrucciones venidas de arriba, sino que las provocan por sus movilizaciones, se las apropian, las desvían o las ignoran, pero todo apunta a que estos márgenes de invención, innovación y agencia de la base se dan dentro de un marco estructural finalmente muy constreñido.

La institucionalización de la diferencia, con todo y su potencial de emancipación, termina por instaurar una nueva normatividad, pregonada y difundida por los intermediarios o "mediadores étnicos" que encuentran en este papel una nueva legitimidad. El caso de las sociedades, pueblos o grupos no organizados es distinto. Ahí la difusión de las nuevas normas multiculturales no sigue los canales políticos, pero las lógicas de la diferencia igualmente se imponen a través de las instituciones de gobierno dedicadas a la cultura, la educación o la salud, que paulatinamente proponen acciones diferenciadas según sexo, lugar de residencia o adscripción étnica.

En resumen, si bien "la construcción del Estado desde abajo" (Joseph y Nugent, 2002) se verifica casi siempre, lo hace dentro de un marco tan

restringido, que la noción misma pierde fuerza frente a los procesos de imposición. Es difícil en estas condiciones escapar de un diagnóstico finalmente muy ponderado y moderado de las políticas de multiculturalismo, por lo menos en los casos analizados: el multiculturalismo "sí funcionó" en la medida en que propició cambios drásticos para amplios sectores de la población, incluyéndolos en las agendas nacionales y otorgándoles derechos a veces verdaderamente estratégicos (tierras, representación política). Sin embargo, parece ahora encontrar sus límites, al no lograr enfrentar, y menos resolver, las cuestiones pendientes de injusticia social, desigualdad económica y discriminación racial, entre otras.

La comparación de casos, a distintos niveles y en sus articulaciones —desde lo local hasta lo transnacional— permite valorar los efectos desiguales de las políticas públicas sobre la construcción y mantenimiento de la diferencia. Permite también evitar caer en espejismos, al contrastar un "éxito" aquí, ahora y en un caso determinado, por ejemplo, la dotación de tierras a las comunidades negras en el pacifico colombiano, con las ambigüedades y posibles fracasos que de ahí se derivan: fragmentación política del movimiento negro, cooptación de líderes por el Estado, exclusiones y distanciamientos entre indígenas y comunidades negras. Permite, sobre todo, revalorar el peso de los contextos regionales y nacionales sobre las construcciones políticas, en este caso las políticas del multiculturalismo. La guerra en Colombia, la emigración en México, la crisis rural y la omnipresencia del narcotráfico en ambos casos, constituyen marcos de referencia que limitan y a veces orientan las opciones, tanto del Estado como de los actores locales (véase la parte II, "Movilidades impuestas, identidades relegadas").

## Constructivismo y esencialismo

El título del libro *Los retos de la diferencia,* pone de manifiesto la voluntad de combinar los enfoques constructivistas con un análisis que no pierda de vista la dimensión endógena de las elaboraciones y expresiones identitarias, es decir, aquella que responde no solamente a objetivos estratégicos, sino a las condiciones específicas de las sociedades locales y a sus particularidades culturales.

Desde un inicio se planteó que el abordaje de los procesos estudiados requería de una aproximación que considerara las distintas dimensiones de la identidad: tanto el ámbito endógeno, cuyas expresiones se elaboran cotidianamente y más allá de objetivos instrumentales, como el estratégico, en el que los actores inciden en las construcciones y representaciones identitarias en la búsqueda de reconocimiento social y político.

Para ello, consideramos indispensable estudiar los procesos de construcción de semejanzas y diferencias que conducen a la movilidad y a la delimitación o difuminación de las fronteras identitarias. La lógica de reetnización, por ejemplo, no se da sólo en la construcción de la alteridad, sino que existe además una autoadscripción que suele ser menospreciada bajo la "acusación" de esencialismo. No todo es "contraste", "diferencia" y competencia. La pertenencia también se construye con base en la memoria, en un pasado compartido y en un cotidiano disputado por un colectivo "de base", sea organizado o no. La (re)constitución identitaria no sólo se hace frente a los otros, sino que apela a un "nosotros" (Levine, 1999). "Inventado" o no, más o menos recientemente, con límites más o menos lábiles. La palabra "nosotros" funge como una entidad positiva que suele ser activada en el silencio de las prácticas sociales y reafirmada en las prácticas rituales. Un enfoque meramente constructivista, si bien contribuye a entender determinados procesos de instrumentalización estratégica de las identidades, impide captar la profundidad histórica y la relación dialéctica entre esencia y construcción. También hace a un lado las formas particulares que adoptan los procesos de sociabilidad, los juegos locales de las identificaciones y las expresiones culturales de la identidad. La intervención del Estado y de los

organismos institucionales que delinean las políticas públicas e inciden en las lógicas sociales no supone un determinismo absoluto, ya que cada sociedad y contexto estudiado configura sus propias lógicas de acción, con una notable creatividad que nos impide proponer conclusiones llanas y generales (véanse las partes III y IV del libro). Los casos estudiados tanto en México como en Colombia, nos muestran que los procesos de animación y recreación identitaria, responden a los contextos políticos y sociales con una notable movilidad y adaptación a los mismos. Estos procesos remiten a diversas dimensiones de la ciudadanía, además de las marcaciones étnicas, como la filiación política, ocupacional, de clase, género o edad, y particularmente la adscripción religiosa (véase la parte V del libro).

Por otra parte, como se menciona en las conclusiones, no es necesario excluir una vía para "salvarse" en otra: los procesos de construcción se basan en "rasgos" interpretados por su estabilidad y "esencia", y la "esencialización" de las identidades se vuelve un proceso de construcción clásico y compartido por antropólogos, militantes y funcionarios públicos. Un enfoque no tiene sentido sin el otro, pues ambos participan de las dinámicas y políticas identitarias.

## Los contextos políticos y sociales en México y Colombia

En México, la relación entre los pueblos indios y las instancias del Estado ha sufrido transformaciones notables durante las últimas décadas. De 1970 a 1982 se modificó el discurso indigenista que hablaba de integración para dar paso a planteamientos relacionados con el respeto a la diversidad cultural. Se fortalecieron las instituciones orientadas a la educación bilingüe bicultural, al fomento de las culturas populares y a la formación de la clase magisterial en las regiones indígenas. Se postula entonces el "indigenismo de participación", según el cual los pueblos indios debían ser sujetos de su propio desarrollo. Durante la década de los años ochenta se inicia la transición hacia el neoliberalismo. Sería sin embargo hasta la administración salinista (1988-1994)

cuando se implementa de forma radical el liberalismo social, postura que se respaldaba en un supuesto respeto a la pluralidad. Con la idea de que los pueblos indios deben ser sujetos de su propio desarrollo y que era necesario suprimir la tutela del Estado, se estableció un alejamiento del compromiso y responsabilidad del gobierno en el desarrollo económico y social de las regiones indígenas.

En el ámbito jurídico se reformaron los artículos 4 constitucional —que declara el respeto a las lenguas, usos, costumbres y tradiciones indígenas— y el 27, poniendo fin al reparto agrario. Se propone a las poblaciones indígenas organizarse en el manejo de los recursos asignados por el Estado, priorizar sus necesidades y planificar su desarrollo. Determinados sectores de las regiones indígenas exigen entonces su reconocimiento real como instancias de decisión y reclaman ser reconocidos como sujetos sociales, interlocutores del Estado (Oehminchen, 1997). Surgen diversas organizaciones indígenas que en ocasiones se apoyan en los partidos políticos; sin embargo, el aparato estatal encuentra casi siempre las vías para cooptar los movimientos indígenas contestatarios e impedir su radicalización.

A partir de las dos últimas décadas del siglo XX, tanto las esferas académicas como los propios intelectuales indios han impulsado una revaloración de la diversidad cultural y de las diferencias étnicas. Hoy en día, en el movimiento indígena nacional se abandera la identidad étnica y la afirmación de las diferencias culturales como estrategia de acción política. En este cambio de posición y de rumbo han influido por supuesto, distintos factores; uno de ellos, quizás el más notorio, ha sido el movimiento zapatista surgido a la luz pública en enero de 1994 en el estado sureño de Chiapas. Actualmente las organizaciones indígenas incluyen una gama muy amplia de demandas, algunas de carácter asistencial e inmediato, mientras que otras expresan exigencias de cambios estructurales. Frente al difícil diálogo con el Estado y ante la desilusión ante los partidos políticos e instancias gubernamentales como el Instituto Nacional Indigenista (INI), hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), algunas organizaciones se dirigen hacia

organismos internacionales para ser escuchadas y obtener algunas respuestas en demandas relacionadas con el tema de los derechos humanos, la salud y otras necesidades básicas.

Hoy en día, sectores importantes de la población indígena se movilizan por circuitos regionales, nacionales e internacionales hacia Estados Unidos. La distribución desigual de los recursos y la ausencia de un proyecto nacional de fomento al desarrollo de las regiones indígenas y de la economía campesina, ha llevado a la diversificación de los patrones de migración. La situación en el campo es de un alarmante éxodo de gran parte de la población joven, predominantemente masculina. El resultado es una diferenciación interna muy pronunciada, tanto en las ciudades como en el campo, y una persistente subordinación de los pueblos indios frente a los demás grupos nacionales. No obstante, existen casos de excepción: uno de éstos se refiere por ejemplo a los zapotecos del istmo veracruzano y oaxaqueño, quienes han mostrado su capacidad para ubicarse favorablemente en el contexto regional, en términos políticos y socioeconómicos. Es de notar que en este caso ellos no se asumen como indígenas, sino como "zapotecos", marcando así su distancia frente al patrón tradicional de dominación/subordinación.

El caso de la población negra en México es totalmente distinto. Con algunas excepciones (la organización México Negro), no existen organizaciones de población negra que tengan un discurso político basado en particularidades de carácter cultural o racial. Tampoco han existido en México políticas multiculturales en las que se exprese el reconocimiento de diferencias culturales o de una especificidad étnica afromestiza. Sin embargo, recientemente, en algunas regiones como en la Costa Chica y en el centro de Veracruz, las instituciones culturales mexicanas fomentan el reconocimiento de una cultura e identidad afromestiza, dando lugar a procesos de reconstrucción e invención identitaria que empiezan a tener repercusiones en la gestión de espacios políticos y sociales (Hoffmann, 2006).

En Colombia, el siglo XIX fue testigo de la confrontación entre liberales y conservadores en conflictos más o menos regionalizados y en una serie de

guerras civiles. La última de ellas, la Guerra de los Mil Días, que tuvo lugar durante la transición del siglo XIX al XX, marcó profundamente la memoria colectiva. El periodo llamado "de la Violencia", en los años 1950, confrontó nuevamente a los simpatizantes de los dos partidos, pero asumió formas extremadamente variadas según las regiones. Conflictos de tierras, enfrentamientos religiosos, luchas de clanes, a veces simples rivalidades pueblerinas se transformaron en sangrientos combates, en los cuales la lógica "amigo-enemigo" (Pécaut, 1987) predominó por sobre otros modos de confrontación social y política.

Sin embargo, la violencia actual no es heredera directa de esos años sombríos. Es necesario reconocer los periodos de tregua y de calma relativa que vivió Colombia en el curso de su historia. El más reciente fue entre 1960 y 1980, precisamente el que siguió al de Violencia, gracias al pacto del Frente Nacional que organizó la repartición de los poderes en alternancia entre los dos partidos. La "nueva violencia", que no ha dejado de crecer desde los años ochenta, es resultado de una nueva conjunción de factores militares (aumento del poder de las guerrillas), político-institucionales (el bloqueo político impuesto por el consenso del Frente Nacional entre los dos principales partidos, que excluye a otras tendencias de derecha y de izquierda), socioeconómicos (estancamiento de la economía rural, estrangulada por las grandes propiedades) y, sobre todo, en forma masiva, de orden mafioso.

El surgimiento y, más tarde, el aumento espectacular de las actividades ligadas al narcotráfico cambiaron por completo las lógicas de acumulación del capital económico, social y político por un lado, y las relaciones de fuerza entre los grupos de poder nacionales y regionales por el otro. El resultado fue un profundo desorden institucional, que los gobiernos sucesivos trataron de paliar con reformas más o menos audaces. Dentro de este difícil contexto se decidió, en 1990, convocar a una asamblea constituyente encargada de recoger, y después traducir en términos jurídicos las aspiraciones de la sociedad civil.

La Constitución de 1991, que se deriva de este proceso de negociación, reconoce la naturaleza pluriétnica y multicultural de la nación colombiana y

abre un espacio específico a las comunidades indígenas (aproximadamente 2.5% de la población) y por primera vez a las comunidades negras (de 20 a 25% de la población).[15] Estos nuevos principios llevan al Estado a confirmar o ampliar las tierras de reservas o resguardos indígenas, hasta cubrir una cuarta parte del territorio nacional, así como a instituir un nuevo derecho territorial en beneficio de ciertas comunidades negras, en la forma de títulos de propiedad colectivos (Ley 70 de 1993).[16]

Las luchas y movilizaciones indígenas que se habían intensificado desde los años setenta influyeron de manera significativa en este proceso. En veinte años, éstas se desarrollaron tanto dentro como fuera de los canales tradicionales de negociación, incursionando en nuevos campos (solidaridad internacional, participación electoral con candidatos autónomos), que incluían a organizaciones ilegales, como la guerrilla. Lograron ejercer una fuerte presión sobre el gobierno y obtuvieron respuestas significativas en el plano político, económico y territorial. "Los indios" aparecen ahora como una fuerza organizada, ciertamente con numerosos conflictos internos y múltiples ambigüedades políticas, pero también con una práctica acumulada que se traduce en un capital político real movilizable (Laurent, 2005).

Las "comunidades negras" instituidas y reconocidas por la Constitución buscan consolidar su participación institucional sin llegar todavía a construir un movimiento político-electoral susceptible de competir con los partidos tradicionales. Por su parte, el Estado alienta la separación de las esferas de la política tradicional —partidos, sindicatos y administraciones— de las de la etnicidad, que están ceñidas a la estricta aplicación de las disposiciones legis-

---

[15] Los estudios recientes mencionan, en efecto, una proporción del orden de 20% (Urrea y Viafara, 2000). Por su parte, el Instituto Colombiano para la Reforma Agraria (Incora) habla de un 25% de población negra a nivel nacional (Conferencia de Durban, 2001).

[16] Las poblaciones negras en Colombia son herederas de la esclavización que solo se acaba totalmente con la ley de 1851-1852. Se calcula que en el año 2002 representaban aproximadamente a 10 millones de personas, según Incora, de las que una décima parte vive en la región del Pacífico, los demás residen en la Costa Caribe y en las principales ciudades del país.

lativas ya emitidas. Después de las iniciativas innovadoras de los presidentes Gaviria (1987-1992, en la Constitución de 1991) y Samper (1992-1997, en la Ley de las Negritudes de 1993 y sus decretos de aplicación), no se ha apoyado la movilización negra. Ni el gobierno de Andrés Pastrana (1997-2002) ni el de Álvaro Uribe, elegido en 2002 y reelecto en 2006, incluyeron la dimensión multicultural entre sus prioridades.

## Algunas pistas para la comparación

Como se evidencia, las configuraciónes política y étnica colombianas son radicalmente distintas a las mexicanas. Presentamos en el Anexo (Laurent y Hoffmann) una comparación sistemática de algunos elementos que consideramos decisivos, en la concepción y manejo de la acción pública en el campo de las poblaciones étnicas, indígenas y negras. Algunos temas guiaron esta comparación:

### El dato demográfico

En términos demográficos, las proporciones son inversas entre poblaciones indígenas (muy numerosas en México, minoritarias en Colombia) y poblaciones negras (poco numerosas en México, la cuarta parte de la población nacional en Colombia). Sin embargo, en ambos casos, los indígenas han llevado el protagonismo político en las negociaciones con el Estado. Esta constatación de por sí merece una reflexión: las poblaciones negras siguen siendo sistemáticamente consideradas como "marginales", cualquiera que sea su importancia demográfica (al respecto véase Hooker, 2005).

## Las configuraciones del mestizaje

El mestizaje mexicano fue uno de los elementos básicos en la fundación de la nación decimonónica y luego posrevolucionaria durante los años 1940, sustentado en una multitud de textos, políticas e instituciones que pretendían "integrar" y "asimilar" a los indios, reconociéndoles ciudadanía plena. Sin embargo, al mismo tiempo se les consideraba como un atraso para el país, y como un "lastre político" que debía suprimirse mediante la integración y aculturación. De hecho, esta política tuvo cierto "éxito", pues el porcentaje de población "indígena" —con muchas fallas de registro por cierto— pasó de 38%, a finales del siglo XIX, a 30% en 1921 y 9% en 2000 (Navarrete, 2004: 79). Esta baja drástica de población puede explicarse por el aumento de personas que se declaran no hablantes de alguna lengua indígena, prefiriendo registrarse como "mestizos". Esto no implica de por sí, como ya dijimos y como veremos en los capítulos que integran este volumen, un "cambio de identidad" o "una pérdida de identidad", sino posicionamientos distintos frente a la autoridad y las instituciones. Paradójicamente, el mestizo mexicano asume y revindica su origen indígena en un contexto nacional, aunque no ocurre así en casos individuales.

En Colombia, la población "indígena" es registrada en un censo particular, distinto del general, que se realiza en "territorios y poblaciones indígenas", es decir entre los habitantes de los resguardos (territorios colectivos reconocidos por la ley). Con esta medida, se tiende a descartar a los indígenas urbanos, a quienes no declaran su pertenencia a "una comunidad" en particular e incluso a los indígenas nómadas. Ello contribuye a explicar las cifras tan bajas de población indígena, a la vez que tiene repercusiones fundamentales en el juego político y la concepción del "mestizo" en Colombia: ante todo son tomados en cuenta los "indios rurales", los que habitan "las regiones indígenas" de Colombia, por lo general en zonas montañosas apartadas, en los llanos y piedemontes amazónicos y de la Orinoquia, así como en la península de La Guajira. Se reproduce así la separación colonial entre "mundos" identificados por espacios concretos diferenciados. Por el contrario, no existían formas

específicas de censar a la población afrocolombiana. En los últimos años, sin embargo, se han incluido preguntas relativas a la "pertenencia étnica por autorreconocimiento" en el censo general (Barbary y Urrea, 2004).

La opción escogida por el Estado y las élites para definir a los "otros", ya sea mediante los criterios culturales —el idioma— o socioterritoriales —"la comunidad"—, conlleva modos distintos de concebir las interrelaciones entre los colectivos sociales, y por ende, la elaboración de eventuales "políticas específicas" para unos y otros.

## Instancias de gobierno y arenas de negociación

Colombia es gobernada por un régimen político centralizado, confirmado en la Constitución de 1991. Sin embargo, las regiones tienen un fuerte peso político y económico que se traduce en culturas regionales diversificadas, en relaciones jerárquicas y de clara subordinación frente al centro, pero dotadas de relativa autonomía de gestión y decisión. Por el contrario, en México, el régimen federal se combina con un Estado central fuerte que ahoga las culturas políticas regionales, permite sólo expresiones localizadas y controla la potencial emergencia de alternativas organizadas. Estas aparentes contradicciones nos llevan a preguntarnos: ¿Cómo incide el andamiaje institucional y constitucional en las prácticas políticas construidas sobre/con culturas locales, y viceversa? ¿Cómo intervienen estas contradicciones en la expresión de identidades indígenas y/o negras? ¿En qué niveles se dan estas expresiones: local, regional o nacional?

## Políticas de la diferencia

En Colombia, el resguardo y el cabildo (autoridades indígenas), implementados en la época de la Colonia, se han mantenido hasta la época actual a pesar de

numerosos intentos por disolverlos. Estas dos figuras han sido reapropiadas por las reivindicaciones de la población indígena en los años 1970 y se vieron fortalecidas por políticas del Estado desde la década de los ochenta (atribución del control de 25 % del territorio nacional a autoridades indígenas). La constitución multicultural de 1991 se consolidó con aplicaciones reales y decisivas: reconocimiento de derechos territoriales y políticos a comunidades indígenas y negras, sistema jurídico propio en los cabildos indígenas, transferencia de recursos para las autoridades indígenas, etc. Es decir, Colombia pasó abruptamente de un sistema casi colonial a ser un ejemplo en materia de políticas de reconocimiento de la diferencia.

En México existen múltiples sistemas tradicionales de autoridades indígenas, diversos en cuanto a modo de elección, duración en los cargos, autoridad, etc., en combinación con las normas legales, ya sea de derecho, como es el caso de Oaxaca, o de hecho, en la mayoría de las regiones indígenas. El sistema colonial de bienes comunes y corporaciones indígenas desapareció con las distintas leyes de desamortización de bienes de corporaciones, emitidas entre 1856 y 1892, y luego con la declaratoria de desaparición de las comunidades indígenas, durante el Porfiriato a finales del siglo XIX. La figura colectiva de comunidades agrarias se rehabilitó con la Revolución y la "restitución de bienes comunales" a los pueblos indios que pudieron demostrar sus propiedades anteriores a la desamortización. Otras "comunidades indígenas" se mantuvieron bajo el estatuto ejidal. Pero no existe equivalente del resguardo y cabildo indígenas colombianos; tampoco un circuito legal de recursos específicamente reservados a las comunidades indígenas, a menos que se consideren como tales los recursos de los programas de desarrollo manejados por el INI y ahora la CDI. La larga tradición de "gobierno indigenista" no desembocó en políticas multiculturales "modernas" que hubieran concebido derechos específicos basados en las "diferencias culturales". ¿Cómo explicar este desfase y cómo interpretar la no coincidencia aparente entre tradición y actualidad? ¿Qué lugar ocupa entonces la larga acumulación de conocimientos y competencias en materia de convivencia y negociación entre




Figura 1. Localización de las zonas de estudio en México.

Estado e indígenas para explicar la ausencia actual de iniciativas o propuestas específicas en México? ¿Prudencia o anquilosamiento? En Colombia, por el contrario, ¿cómo entender tanto "entusiasmo multicultural" en un país que carece de tradición al respecto? ¿Aventura o audacia? El libro espera aportar algunas respuestas a estas interrogantes, al integrar la dimensión internacional y geopolítica en las argumentaciones.

## Las regiones de estudio en México

En México se trabajó principalmente en dos regiones con fuerte presencia indígena y/o afromexicana. Más tarde otras regiones se integraron dado el interés de los fenómenos que ahí se registraban (véase figura 1).

En el Sur de Veracruz, zonas de vieja agricultura indígena con procesos de diferenciación socioeconómica en torno al acceso a cultivos comerciales como café, plátano, caña de azúcar, tabaco, entre otros, se yuxtaponen con extensas áreas ganaderas en los llanos. Amplias llanuras permanecieron casi despobladas durante el primer siglo después de la conquista, ocupadas por hatos ganaderos o bien, explotadas por concesionarios de madera. En el siglo XVI y parte del XVII se repartieron mercedes a españoles que dieron origen a haciendas ganaderas de considerable extensión. Durante el siglo XIX la propiedad de la tierra continúo bajo el control de los hacendados; la independencia no produjo cambios radicales en la estructura económica colonial. A partir de la segunda mitad del siglo XX, la colonización territorial en estos espacios desencadenó el desarrollo de la ganadería extensiva. El Estado intervino de forma notoria en los procesos de regulación territorial y política mediante la Reforma Agraria, dando lugar a la conformación de propiedades privadas y ejidos, constituidos con frecuencia sobre una base étnica. En la segunda mitad del siglo XX, se desarrolló un importante complejo urbano-industrial en torno a la extracción y transformación del petróleo. Hasta los años ochenta el corredor industrial Coatzacoalcos-Minatitlán absorbió excedentes de fuerza de

trabajo provenientes de zonas vecinas de agricultura campesina, así como del Istmo de Tehuantepec, en particular de los zapotecos, quienes se arraigaron hasta constituirse hoy en un sector predominante de estas áreas urbanas. En este libro, tres estudios de caso se ubican en estos contextos complejos de poblamiento indígena multiétnico (nahuas, popolucas, zapotecos, mazatecos, mixtecos, chinantecos, mestizos migrantes recientes o de vieja cepa como los "jarochos") y de alta movilidad entre campesinos, habitantes rurales, obreros y citadinos: los trabajos de Claudia Hernández y de María Teresa Rodríguez en el municipio de Playa Vicente, y de Manuel Uribe en la connurbación de Minatitlán-Coatzacoalcos (Léonard y Velázquez, 2000: 11-24).

La Costa Chica de Oaxaca y Guerrero, en el litoral del Pacífico sur, es una región de tierras calientes con largas temporadas de sequía, de relieves planos o ligeramente ondulados. Ubicada entre los polos urbanos de Acapulco al oeste, y Puerto Escondido al este, no abriga grandes ciudades. Tampoco es lugar de grandes producciones agrícolas ni industriales. En cambio, hay cultivos comerciales como la copra, la jamaica, la sandía y, en otro tiempo, el algodón y la caña de azúcar, principalmente en las vegas de los ríos. La actividad ganadera es importante sin alcanzar niveles de productividad que puedan rivalizar con el trópico húmedo veracruzano. La región se desarrolló históricamente a partir de grandes haciendas que emplearon en un inicio mano de obra esclava, limita con la sierra poblada de comunidades indígenas (tlapanecas, nahuas, amuzgas, mixtecas, huaves) que conservaron parte de sus tierras hasta la revolución y muchas veces hasta la actualidad. La estructura agraria no se sobrepone exactamente a la diferenciación étnica: la propiedad ejidal, comunal o privada se distribuye entre poblaciones de indígenas, de mestizos y de afromestizos.

Al lado de las comunidades indígenas que mantienen gran parte de sus estructuras políticas y rituales propias, los mestizos y afromestizos se reivindican principalmente como "costeños". Sin embargo, el Estado de Oaxaca ha incluido recientemente a los afromestizos en la lista de los "grupos étnicos" susceptibles de ser sujetos de políticas especiales de desarrollo comunitario, lo que no ha sucedido en el estado vecino de Guerrero. Tres estudios de los

aquí presentados se ubican en este contexto, el cual suele ser considerado como la cuna de "las poblaciones negras" en México: véanse los textos de Gloria Lara, Odile Hoffmann y Marion Aubrée. Parte del capítulo de Carlos Agudelo y David Recondo también se refiere a la situación oaxaqueña.

Otras áreas de estudio que se integraron más recientemente al proyecto presentan problemáticas interesantes y complementarias a las anteriores. La Huasteca, al norte de Veracruz, es una zona rural de antiguo poblamiento indígena, nahua, otomí, tepehua y teenek, a la vez que de extensa ganadería controlada por grupos rancheros y comerciantes de la ciudad regional, Tantoyuca. Esta región resulta de interés debido a la percepción y actuación desigual de los diferentes pueblos indígenas, frente a los procesos de modernización y de afirmación identitaria (Anath Ariel de Vidas). El puerto de Veracruz, por otra parte, se incorporó en el proyecto mediante el estudio de las intensas dinámicas que ahí se expresan en torno a la santería y otras corrientes religiosas. Estas dinámicas se analizan de forma comparativa con manifestaciones de la neomexicanidad en la región de Guadalajara, la ciudad más importante del occidente de México (Kali Argyriadis y Renée de la Torre). Finalmente, incluimos un estudio sobre la zona norte del país, para contemplar el fenómeno de la migración y de sus interconexiones con los procesos políticos, económicos e identitarios (Laura Velasco).

## Las regiones de estudio en Colombia

En Colombia se trabajó en diversas regiones que en su conjunto representan buena parte de los procesos identitarios actualmente vigentes a nivel nacional (véase figura 2). El Pacifico colombiano, por abrigar la mayor parte de la población negra sujeta a la Ley 70, es de particular importancia para entender los alcances y limitaciones de las transformaciones constitucionales y políticas recientes. Es una región clave en cuanto a procesos de organización de la población negra, bien sea por medio de asociaciones destinadas a encarnar




Figura 2. Localización de las zonas de estudio Colombia.

sus reivindicaciones como "afrocolombianos", o a través de los canales de los partidos tradicionales. En los últimos años, ha sido una de las zonas de Colombia más afectadas por los enfrentamientos entre múltiples actores armados (guerrillas, paramilitares, ejército nacional) y por el desplazamiento forzado. Los trabajos de Hernando Bravo, Carlos Agudelo y David Recondo se centran en esta problemática.

La parte andina del suroccidente colombiano, y en particular el departamento del Cauca, son emblemáticos de los logros del movimiento indígena a nivel nacional. Allí nació la primera experiencia organizativa de la población indígena con la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en 1971. Esta iniciativa pionera se constituyó en un "modelo" para el resto del país y contribuyó a la conformación de una Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) en 1982. El Cauca es uno de los departamentos más importantes en cuanto a la participación indígena en el escenario electoral. Cuna de fuerzas políticas reivindicadas como indígenas que surgieron a principios de la década de los noventa, es el departamento donde fue elegido un gobernador indígena por primera y única vez en la historia del país, en el año 2000. Por último, se destaca el departamento del Cauca por las estrategias de resistencia pacífica implementadas por la población indígena frente a los actores armados. En este contexto se ubican los capítulos de Natalia Suárez y de Virginie Laurent.

El piedemonte amazónico, al sur del país, representa una configuración de particular interés para el estudio de los procesos fluctuantes de reindigenización, reetnización y mestizaje. Zona de colonización reciente, alejada de la capital nacional y con relativamente poca presencia del Estado, se caracteriza por combinar una dinámica de arraigo territorial con una búsqueda de reconocimiento ciudadano, mediante la afirmación de una "identidad étnica" diferente. El capítulo de Margarita Chaves se refiere a estos procesos.

Igualmente significativo para las dinámicas de reindigenización es el caso de los centros urbanos, en particular el de la capital, Bogotá, y sus alrededores. Lugares de confluencia entre una amplia variedad de orígenes y vivencias ét-

nicas y culturales, tanto actuales como del pasado, se convierten en escenarios privilegiados para la afirmación —e inclusive la puesta en escena— de "la(s) diferencia(s)". En este contexto se inscribe el texto de Marta Zambrano.

Finalmente, se incluyó un estudio de caso que aporta una visión de "comunidad negra" fuera del Pacífico, en un medio rural pero estrechamente ligado a la metrópolis regional, la ciudad de Cali, capital del departamento del Valle del Cauca (Margarita Aristizabal).

## Presentación de los capítulos

El libro se divide en cinco partes. La distribución de las temáticas no intenta "categorizar" los problemas en función de los sujetos de estudio (poblaciones indígenas, afrodescendientes) o de los contextos geográficos (México, Colombia), sino al contrario, enfatizar en los procesos y no circunscribir de antemano los ámbitos de análisis.

En el primer apartado: "Políticas de la diferencia, entre discursos y experiencias", los autores se refieren a las elaboraciones de la identidad, puestas en práctica en las arenas locales y regionales con fines de visibilidad política, tanto en México como en Colombia. De cara directamente al reto comparativo, Carlos Agudelo y David Recondo analizan las interacciones entre el Estado y los actores políticos en el Pacífico colombiano y mexicano. En ambos casos se trata de movimientos sociales que se enfrentan a negociaciones difíciles con sus gobiernos, dando lugar al surgimiento de élites de mediación entre los grupos étnicos involucrados y las instituciones estatales. Sin embargo, en los dos casos comparados en este capítulo, los autores nos muestran que los espacios que ocupan estas organizaciones son desiguales en México y Colombia. Para México se refieren específicamente a la entidad federativa de Oaxaca, donde existe un reconocimiento legal para la representación política de los pueblos indígenas a nivel municipal, mientras que en Colombia se trata de una política nacional implementada por el aparato estatal desde la última década del siglo veinte.

El análisis nos muestra que en Oaxaca los actores étnicos negocian con el Estado mediante su inserción en las contiendas de los partidos políticos más fuertes a nivel regional, mientras que en Colombia esta vía ha sido innecesaria, ya que el Estado avaló el multiculturalismo en las reformas constitucionales de 1991. A pesar de las diferencias en las formas y escalas de implementación por parte del Estado de las políticas multiculturales, en ambos casos se expresa cierta contradicción en cuanto a las propuestas gubernamentales de respeto al multiculturalismo, así como el debilitamiento de los espacios de decisión de los grupos sociales apoyados en las diferencias étnicas.

En este mismo apartado, Gloria Lara se refiere al proceso electoral del año 2004 en la Costa Chica de Oaxaca, a partir del análisis del caso de Pinotepa Nacional, municipio conformado por población mestiza, indígena y afromestiza. Analiza la evolución de los planteamientos discursivos de las campañas políticas que aluden a las diferencias étnicas, a partir de los años setenta. La autora desarrolla el análisis de las campañas proselitistas del año 2004, mostrando los ámbitos en los cuales los elementos étnicos y raciales se incorporan en los discursos de los candidatos. Por otra parte, muestra cómo, más allá de la instrumentalización de las adscripciones étnicas y raciales, en Pinotepa Nacional las pertenencias sociales operan a partir de redes y relaciones que se construyen en los ámbitos cotidianos. En estas construcciones, las afiliaciones identitarias pueden ser múltiples, en función de los posicionamientos estratégicos y necesarios en el contexto de la dinámica regional y en relación con el Estado.

En el contexto colombiano, Virginie Laurent atiende a los ejercicios del poder indígena en Colombia, interpretando los cambios introducidos por la política multicultural. Se interesa especialmente por entender la convivencia en los distintos espacios de poder, indagando desde una cuestión central: ¿cómo gobierna el movimiento indígena desde la pertenencia? En Colombia, las autoridades indígenas se han insertado en la nación a partir de su reconocimiento y participación en la vida política. Esta situación ha planteado nuevos retos a los gobernantes indígenas que se han visto compelidos a asumir la gestión en el manejo de recursos económicos, y en la definición de determinados ámbitos de

las políticas públicas. A partir del análisis de tres casos, la autora establece que la relación entre las autoridades tradicionales y las élites políticas no es unívoca, y que se manifiesta una movilidad y adaptación de los candidatos indígenas hacia los contextos en los que se desenvuelven. En este texto también se analiza la relación entre la política multicultural en Colombia y los intereses del capital internacional, destacando el papel del movimiento indígena como instrumento central en las movilizaciones.

En la parte II del libro, "Movilidades impuestas, identidades relegadas", se abordan aspectos relacionados con el silenciamiento de grupos sociales y poblaciones afectadas por el contexto de la guerra o de la migración. Se analizan tres casos —uno de México, dos de Colombia— en que la dimensión identitaria resulta determinante en la búsqueda de legitimidad o simplemente de reconocimiento.

Laura Velasco examina la relación entre identidad colectiva y migración, a través del estudio de los actores y procesos que integran una región agrícola del noroeste mexicano. El trabajo trata de esbozar el proceso de diferenciación social y de nativización que se ha desarrollado a partir de las tres últimas décadas en la región del Valle de San Quintín, en el estado de Baja California. Al ser la movilidad geográfica un signo de lo cotidiano en esta región, no sólo la imagen del inmigrante está en constante construcción, sino también la del "nativo o lugareño". Se desarrolla un proceso de "nativización" entre los migrantes de mayor estadía, similar al que sucede en otras partes del mundo, en el cual la figura del migrante se convierte en motivo de controversia, discriminación y signo de amenaza. En este capítulo se muestra la gestación de una identidad regional que integra conflictivamente la figura del inmigrante como indígena y peón agrícola. Se sostiene como hipótesis, que el proceso de nativización acompaña al proceso de diferenciación social que distingue a los habitantes de la región en términos de su estatus social y origen migratorio.

En los dos casos referidos a Colombia, los conflictos armados han obligado a una recomposición de los territorios y de las relaciones entre los actores involucrados. Natalia Suárez se refiere a algunos efectos de la dinámi-

ca de la violencia en comunidades indígenas del Cauca, desplazadas por los enfrentamientos de la guerrilla y el ejército en 2004. Analiza la coexistencia y conflictos entre las autoridades del cabildo indígena y la guerrilla. En este contexto de tensión y alta conflictividad, los cabildos realizan acciones para frenar el enfrentamiento y reivindicar su territorio. Sin embargo, la cohabitación obligada con la guerrilla genera divisiones territoriales, de autoridad y de normas de conducta que afectan severamente la vida de los pobladores y sus formas de sociabilidad.

Hernando Bravo se interesa por el tema de los desplazamientos forzados en el Pacífico colombiano a causa de la guerra, especialmente por los procesos de organización de comunidades negras en medio de las actuales condiciones de agudización del conflicto armado. Presenta un registro etnográfico de hechos y situaciones observadas en años recientes, en el municipio de Olaya Herrera, al norte del litoral Pacífico de Nariño, donde se realiza la extracción de maderas con destino al comercio nacional e internacional. En un contexto regional donde se presenta la confrontación de actores armados, y en el marco de una "geografía del terror", la reivindicación de los derechos ya no sólo se plantea alrededor de la titulación colectiva o del reconocimiento de su identidad como afrodescendientes, sino alrededor del respeto de sus proyectos de vida, y de los derechos humanos, del derecho a vivir en paz y a construir su propio desarrollo.

En el apartado III del libro, "La institucionalización de la alteridad y sus límites", se discute la manera en que se forjan o desdibujan las fronteras de la autoridad y la comunidad, y las formas variadas en que se reorganizan los colectivos en función de sus adscripciones identitarias. Se presentan tres trabajos referidos al sur de Veracruz, México y uno relativo a Colombia. Para Colombia, Marta Zambrano se refiere a la definición de los márgenes étnicos en Colombia a partir de la Constitución de 1991. Esta legislación otorgó generosas concesiones territoriales a los grupos sociales identificados como indígenas y negros, dando lugar a la supresión de la idea de nación unitaria. La idea de nación multicultural propició la consolidación de agentes colectivos,

abrió espacios de participación en la vida pública y fomentó una mayor justicia social. Sin embargo, no acabó con las desigualdades de clase y de distribución no equitativa de la riqueza: no se elaboraron políticas de redistribución para los grupos marginados que quedan fuera del esquema multicultural. La autora explica estos aspectos a partir del caso de la ciudad de Bogotá. En la última década del siglo XX se manifestó una importante efervescencia étnica. Sin embargo, esa notable expansión del movimiento de reindigenización, propició que el Estado implementara instrumentos de control para prevenir y detener la proliferación de grupos sociales fundamentados en la etnicidad.

Claudia Hernández desarrolla un análisis comparativo relacionado con los procesos de conformación de dos poblados zapotecos de los llanos del Sotavento: Xochiapa, cabecera de un nuevo municipio que reivindica su origen prehispánico y colonial, y El Nigromante, conformado por migrantes —también zapotecos— procedentes de la sierra oaxaqueña a principios del siglo XX. La autora se refiere al proceso desencadenado a partir de la Revolución Mexicana de 1910, que da lugar al rompimiento de la economía de plantación en la zona. En los años cuarenta, se inicia un periodo de colonización y desmonte de amplias extensiones, llevado a cabo por terratenientes ganaderos mestizos ubicados en Playa Vicente —centro del poder político y económico—. La autora analiza las formas en que este evento afecta a los pueblos zapotecos mencionados: en El Nigromante se abre un proceso de diferenciación socioeconómica a partir del desarrollo de la ganadería porcina, mientras que en Xochiapa se origina la concentración de la tierra asociada al ejercicio de los cargos cívicos y religiosos. Este capítulo también hace referencia a los discursos de tradición y modernidad que han manejado estos dos pueblos zapotecos en distintos momentos históricos, con la finalidad de conseguir un posicionamiento más favorable dentro de la dinámica regional.

En la misma región de los Llanos de Sotavento, específicamente en el municipio de Playa Vicente, María Teresa Rodríguez se propone el análisis de los procesos de construcción de la identidad en un poblado mazateco de fundación reciente. Se plantea la aproximación a esta problemática a partir de

la observación de un evento festivo: la celebración del cincuentenario de la llegada de los fundadores mazatecos, quienes provenían del vecino estado de Oaxaca. En esta conmemoración se recordó el evento fundacional, resultante del reacomodo forzoso de la población mazateca al construirse la presa hidroeléctrica Miguel Alemán en su tierra natal. La autora destaca el manejo por parte de la élite local no indígena, de los símbolos de la identidad mazateca, con fines de visibilidad política en el contexto regional. Paradójicamente, en las contiendas locales por el control de las esferas políticas, se manifiesta una estigmatización hacia lo indio que expresa asimetrías y profundas divisiones interétnicas. Hacia fuera de la localidad se esgrime el orgullo de lo auténticamente mazateco, mientras que hacia dentro, esta misma condición se encuentra valorizada en términos negativos. Se presenta en este capítulo, un caso de esencialización e instrumentalización de determinados elementos culturales, con la finalidad de proyectar una imagen ficticia de unidad local.

Anath Ariel de Vidas expone un caso de patrimonialización de ritos indígenas en una localidad nahua ubicada en la Huasteca veracruzana, al norte del estado de Veracruz. Analiza la forma en que la iglesia católica, a través de la pastoral indígena, promueve una nueva forma de religiosidad que otorga a los indígenas participación activa, mediante la incorporación de sus ritos y expresiones culturales propias. La autora trata de comprender la manera en que la iniciativa primordialista promovida por la Iglesia, es recibida y apropiada por los feligreses indígenas. Esta cuestión resulta especialmente significativa, dado que antes de la introducción de esta vertiente religiosa, los pobladores de La Esperanza no se referían a su patrimonio cultural desde una perspectiva esencialista. La autora se interesa en explicar este caso, para mostrar que la configuración de las identidades étnicas en contextos de dominación, se encuentra hoy en día atravesada por procesos tanto esencialistas como constructivistas, y en último término expresan aspectos inherentes a la globalización: la fragmentación e importación de elementos culturales, y su instrumentalización por parte de los grupos sociales que participan de las dinámicas de asimetría y dominación.

El cuarto apartado, "Subvertir la diferencia", ahonda en el manejo de las diferencias, mismo que puede fungir a la vez como motor de vínculo social y/o como representación excluyente del vecino, del prójimo, en particular en el caso de relaciones específicamente calificadas como "raciales". Se presentan tres trabajos (uno en Colombia, dos en México) que remiten a lógicas de acción basadas en la acentuación de contrastes o marcadores étnicos. Se plantean procesos de racialización y de patrimonialización de elementos culturales, que definen los procesos identitarios en cuestión. Margarita Chaves se interesa en los efectos performativos de la ley en Colombia, que dieron lugar a la reindigenización como una vía para la integración ciudadana. En los albores de la nación, el mestizaje se perfilaba como un camino hacia el mejoramiento de la población indígena y para su adquisición de ciudadanía. Hoy en día el mestizaje se presenta como un proyecto ideológico de democracia social, pero es también un mecanismo para mantener las jerarquías a través del blanqueamiento. Con base en una revisión teórica sobre dicho concepto, reconoce distintos tipos de mestizaje y ubica al respecto el proceso de reindigenización en Colombia.

En el segundo texto de este mismo apartado, Odile Hoffmann aborda el tema del mestizaje y la racialización de las relaciones sociales en una localidad de la Costa Chica de Guerrero. Le interesa mostrar las formas en que se asocian las identificaciones étnicas y raciales a determinados lugares, apoyándose en la noción teórica de "capital espacial". El caso estudiado se refiere a una localidad dividida en dos partes, una de las cuales corresponde a una colectividad de colonos mestizos, mientras que la otra se encuentra ocupada por ejidatarios morenos o "criollos". La autora plantea que las diferencias étnico-raciales se expresan en narrativas, historias y relatos fundacionales específicos a cada grupo. Presenta fragmentos de testimonios que refieren precisamente a la historia y gestación de esta diferenciación, así como a la construcción de la imagen de "el otro" y su expresión en las esferas cotidianas. La cotidianidad de las relaciones, sin embargo, revela puntos de encuentro y espacios de convivencia entre los grupos diferenciados, que no se expresan de forma tan explícita en la memoria colectiva.

Manuel Uribe se refiere a tres formas de apropiación del espacio regional, tratando de analizar cómo inciden cierto tipo de macroprocesos en las transformaciones territoriales y en las reconfiguraciones identitarias. El área de estudio se sitúa en la zona connurbada fabril del sur de Veracruz. El autor señala tres momentos históricos que a su parecer, resultaron decisivos para la actual configuración del espacio urbano: a partir de mediados del siglo XX con el control del sindicato petrolero por parte de la población zapoteca, la posterior conurbación de pueblos nahuas y popolucas originarios, hasta llegar al movimiento de inmigración de nuevos colonos urbanos a partir de los años ochenta. Concluye que estas tres formas de apropiación del territorio se encuentran vinculadas a las identificaciones sociales y culturales, y se definen en relación con las dinámicas macro, los procesos locales y el propio espacio urbano.

En el quinto y último apartado del libro, "Ritualizar las pertenencias", se presentan tres textos (uno sobre Colombia, los otros dos sobre México con una mirada a los nexos trasnacionales), dirigidos a analizar situaciones en las cuales la dimensión religiosa se expresa como un componente explícito en la conformación y expresión de las identidades. Marion Aubrée aborda el análisis de dos líneas de expansión del neoevangelismo en México y en Brasil. Desde su perspectiva, ambas están relacionadas con una transformación de los modelos de pertenencia. El neopentecostalismo es la corriente que atrae a los más pobres y se difunde con mayor rapidez y fuerza de adhesión; promueve entre sus fieles la fe en una transformación de sus condiciones de vida, a través de rituales impregnados de emoción y de una relación con lo divino inmediata y milagrosa. Por otra parte, los testigos de Jehová, cuyos adeptos se ubican en las clases medias y medias bajas, promueven la construcción de una vida racionalizada, dirigida hacia la consecución de un ascenso social y hacia su inclusión como parte de los elegidos que se salvarán en el día del Juicio Final. A partir de su experiencia de trabajo en Brasil y en la Costa Chica de Oaxaca, la autora analiza diferencias de percepciones en relación al tiempo entre los dos grupos religiosos, así como sus repercusiones en la vida cotidiana de los fieles, y en sus actitudes políticas en cuanto grupo de pertenencia.

En el contexto colombiano, Margarita Aristizabal desarrolla un capítulo referente a un pequeño poblado, Quinamayó, perteneciente al municipio de Jamundí, departamento del Valle del Cauca. En este lugar, se realiza desde la época colonial una fiesta que congrega no sólo a la población local, sino también a los pueblos vecinos. Se trata de la fiesta de "Adoración al Niño Dios", en la cual se realizan una serie de ritos que incluyen danzas, música, canto y poesía, dirigidos a celebrar el nacimiento del Niño Dios. Esta celebración tiene una larga trayectoria en el tiempo. La tradición oral atribuye sus orígenes a los esclavos negros pertenecientes a una gran hacienda ubicada en Quinamayó. En la época navideña, estos esclavos empleaban largas horas de servidumbre atendiendo a sus amos en la celebración de las fiestas decembrinas. Precisamente por ello no podían celebrar su propia fiesta, de modo que decidieron moverla para el mes de febrero, cuando tenían menos carga laboral. Actualmente la fiesta conserva gran parte de su estructura original, y congrega alrededor de ella a un sinnúmero de personas provenientes de poblaciones cercanas. Es un espacio de atracción que convoca fundamentalmente a la población negra. En este capítulo, la autora trata de explorar el sentido que mantiene la celebración en un contexto globalizado y de creciente urbanización, así como sus implicaciones en la construcción de identidades en términos estratégicos.

A partir del análisis comparativo de dos estudios de caso (una red de santeros cubano mexicana en Veracruz y una red de danzantes de tradición azteca en Guadalajara), Kali Argyriadis y Reneé de la Torre realizan una descripción de los procesos de resignificación de ambas tradiciones. Atienden a los ajustes y desajustes que ocurren entre las bases tradicionales y las nuevas apropiaciones que se originan en la interacción con redes translocales. El capítulo muestra la manera en que se construyen nuevas identidades a partir de intercambios simbólico-rituales que se consuman entre distintos grupos (tradicionales, locales y emergentes translocales) que conforman cada red. Las autoras centran su atención en los procesos de construcción de identidades y alteridades, en relación con dos ejes básicos, el espacial y el temporal. Consi-

deran que a partir del eje espacial se construyen las dinámicas de localización, translocalización y relocalización, mientras que a partir de la temporalidad, se logran comparar las distintas fuentes o matrices discursivas que se usan para legitimar la tradición y el origen fundante. Entre estas matrices discursivas privilegian la concepción simbólica del tiempo, a fin de analizar las coordenadas históricas, míticas y simbólicas, a partir de las cuales se funda la identidad.

## Bibliografía

AGIER, MICHEL

2004 "D'Afrique en Amériques noires. Les métissages qu'on voit et ceux qu'on ne voit pas", *L'autre, Cliniques, cultures et sociétés*, vol.5, núm. 3, pp. 401-415.

ANZALDÚA, GLORIA

1987 *Borderlands/la frontera: the new mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco.

BARBARY, OLIVIER Y FERNANDO URREA (COORD.)

2004 *Gente negra en Colombia: Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*, CIDSE-IRD-COLCIENCIAS, Medellín.

BARTH, FREDRIK

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México.

BARTOLOMÉ, MIGUEL ALBERTO

2000 "Etnias y naciones. La construcción civilizatoria de América Latina", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, CIESAS-INI-Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 153-170.

DETIENNE, MARCEL

2000 *Comparer l'incomparable*, Le Seuil, París.

DEVALLE, SUSANA

2000 "Concepciones de la etnicidad, usos, deformaciones y realidades", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, CIESAS-INI-Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 31-44.

DUBE SAURABH, ISHITA BANERJEE, WALTER MIGNOLO (COORDS.)

2004 *Modernidades coloniales*, El Colegio de México, México.

GIMÉNEZ, GILBERTO

2000 "Identidades étnicas: estado de la cuestión", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, CIESAS-INI-Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 45-70.

GROS, CHRISTIAN

2000 "Ser diferente para ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas

reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera en América Latina", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, CIESAS-INI-Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 171-195.

HALE, CHARLES R.

2002 "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala", en *Journal of Latin American Studies*, núm. 34, pp. 485-524.

2004 "Rethinking indigenous politics in the era of the 'Indio permitido'", en *NACLA Report on the Americas*, vol. 38, núm. 2, septiembre-octubre.

HOFFMANN, ODILE

2006 "Negros y afromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado", *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 68/1, pp. 103-135.

HOOKER, JULIETH

2005 "Indigenous Inclusion/Black exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America", en *Journal of Latin American Studies*, núm. 37, pp. 285-310.

JOSEPH, GILBERT Y DANIEL NUGENT (COMPS.)

2002 *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, Era, México.

LAURENT, VIRGINIE

2005 *Comunidades Indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998*, ICANH-IFEA, Bogotá.

LÉONARD, ERIC Y EMILIA VELÁZQUEZ (COORDS.)

2000 "Introducción. La reproducción de las pequeñas agriculturas en el Sotavento veracruzano: articulación de enfoques disciplinarios y escalas de análisis", en *El sotavento veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales*, CIESAS-IRD, México, pp. 11-23.

LEVINE, HAL B.

1999 "Reconstructing ethnicity", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 5 vol. 2, pp. 165-180.

NAVARRETE, FEDERICO

2004 *Las relaciones interétnicas en México*, UNAM, México.

OEHMINCHEN, MARÍA CRISTINA

1997 *Reforma del Estado, política social e indigenismo en México (1988-1994)*, ENAH, México.

PÉCAUT, DANIEL

1987 *L'ordre et la violence: évolution socio-politique de la Colombie entre 1930 et 1953*, EHESS, París.

RACINE, JEAN LUC (ED.)

2001 *La Question identitaire en Asie du Sud*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (col. "Purusartha", 22), París.

SIEDER, RACHEL (ED.)

2002 *Multiculturalism in Latin America, Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Institut of Latin American Studies, Lugar.

URREA, FERNANDO Y CARLOS VIAFARA

2000 "Informe sobre la población afrocolombiana en contextos regionales y urbanos y los organismos multilaterales y afines en el Pacífico", Documento presentado al Gobierno Británico, Cali.

VAN COTT, DONNA LEE

2000 *The friendly liquidation of the past, The Politics of Diversitiy in Latin America*, Pitt Latin American Series, University of Pittsburgh Press, Prittsburg.

WADE, PETER

2005 "Rethinking Mestizaje: Ideology and Lived Experience", en *Journal of Latin American Studies*, núm. 37, pp. 239-257.

2006 "Afro-Latin Studies, Reflections on the Field", en *Latin American and Carribean Ethnic Studies*, vol.1, núm. 1, pp. 105-124.

YASHAR, DEBORAH J.

2005 *Contesting Citizenship in Latin America, The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, Cambridge University Press, Cambridge.

# PRIMERA PARTE

# POLÍTICAS DE LA DIFERENCIA, ENTRE DISCURSOS Y EXPERIENCIAS

# Multiculturalismo en América Latina. Del Pacífico mexicano al Pacífico colombiano

*Carlos Agudelo* / IHEAL-Paris III[1]
*David Recondo* / CERI-Sciences Po[2]

En el marco del contexto actual de globalización con su carga de homogenización económica, política y cultural, y como un efecto aparentemente paradójico, se ha producido un proceso de visibilización de la diversidad cultural de las sociedades. El protagonismo del debate público sobre este tema ha tenido en Norteamérica un espacio central desde los procesos históricos de construcción nacional en Estados Unidos y Canadá. En Europa esta temática es más reciente. En América Latina la discusión ha girado fundamentalmente alrededor de los derechos de los pueblos indígenas, y ha sido acompañada por una importante movilización política de dichos grupos. El centro de estos debates gira en torno del manejo de las diferencias culturales en el espacio público. Schnapper (1998) realiza un recorrido a la vez panorámico y analítico de las aproximaciones teóricas respecto al tema de la "relación con el otro" en Occidente. Una síntesis de las diferentes posturas acerca de este debate y su articulación con las realidades políticas locales y nacionales en México se encuentra en Recondo (2002). Taylor (1994) y Kymlicka (1995) representan dos versiones de la defensa del multiculturalismo a partir del estudio de esta problemática en los Estados Unidos y Canadá. En Francia, Wieviorka (1996, 2001) y Touraine (1997) expresan esta misma postura de defensa del reconocimiento público de las diferencias, que cuestiona el modelo republicano. En cuanto a la versión latinoamericana del debate multiculturalista, que ha

---

[1] Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine-Université Paris III- Sorbonne nouvelle.

[2] Centre d'Études et de Recherches Internationales-Fondation Nationale des Sciences Politiques.

tomado más bien por nombre la problemática de los derechos culturales y sociales de las llamadas minorías étnicas, véanse por ejemplo los estudios de Gros (2000), Le Bot (1992) y Yashar (2005).

En el caso de América Latina, en las décadas de 1980 y 1990 el reconocimiento de la diversidad cultural se consolidó mediante los procesos de institucionalización, por la vía de importantes cambios constitucionales y la implementación de políticas públicas multiculturales (Sieder, 2002 y Van Cott, 2000). México y Colombia son dos países que nos permiten observar de forma comparada los procesos de construcción de dicha multiculturalidad y en particular el papel central que juegan los Estados en dichas dinámicas. De manera más precisa nos ocuparemos en este texto de dos casos específicos: los "usos y costumbres" en el estado de Oaxaca, en México, y los derechos de las "comunidades negras" en el Pacífico colombiano (véanse los mapas en la introducción).

En respecto a los marcos metodológicos y conceptuales que fundamentan nuestra investigación, consideramos necesario salir de un falso dilema: oponer una concepción de las identidades étnico-culturales como conjunto de rasgos objetivos (y objetivables), adscritos a los individuos por el entorno social, a una concepción instrumentalista que presenta las identidades como atributos simbólicos que cada individuo puede escoger, inventar, reinventar y desechar, como si fuera cualquier utilería. Sociólogos y antropólogos han mostrado cómo toda identidad tiene una vertiente de adscripción exógena y otra de autoadscripción, cómo esas identidades se basan en marcadores más o menos "sólidos" (incluidos los fenotípicos, como el color de la piel), pero cambian siempre según los contextos sociales, históricos e incluso políticos (Poutignat, Streiff-Fenart, 1995 y Cuche, 1996). Toda la complejidad de las identidades culturales proviene precisamente de esa combinación ambigua entre objetividad y subjetividad, heteroadscripción y autoadscripción. Ello implica que no es inútil describir de manera etnográfica, los componentes "visibles" de una identidad cultural (rituales, costumbres, vestimenta, lengua, modales, procedimientos de nombramiento, etc.), pero ello debe hacerse bajo dos condiciones: 1) tener siempre la

precaución de recordar que se trata de una "fotografía instantánea" del estado de una identidad cultural en un momento y contexto preciso, mediado por la subjetividad de los "informantes" y la del propio investigador; 2) vincular siempre las manifestaciones descritas con el entorno sociopolítico, incluyendo las normas, instituciones y actores del Estado.

La sociología política puede aportar precisamente un enfoque estratégico de los fenómenos identitarios. La estrategia se entiende aquí no como una serie de decisiones tomadas por un individuo o una organización, con base en un "plan" preciso, con un objetivo predefinido y constante que se alcanza con los medios pertinentes. En pocas palabras, no se trata de la estrategia de un individuo racional, como lo presupone el concepto de "homo economicus" o la teoría del "rational choice" retomada por una de las múltiples corrientes del "neoinstitucionalismo", en ciencias políticas (Hall y Taylor, 1997). Se trata más bien de una estrategia contingente, que el investigador debe inferir a partir de las particularidades de cada contexto social e institucional, en la que el actor (individual o colectivo) no tiene objetivos predefinidos y constantes, sino cambiantes en función de las oportunidades que se le presentan, de sus interacciones con los demás actores y de los recursos disponibles (Crozier y Friedberg, 1977: 45). Por ello si la palabra "instrumentalizar" no tuviera esa raíz de "instrumento" que remite inevitablemente a una racionalidad "finalizada", podríamos usarla para describir procesos en los que las personas y los grupos redefinen sus identidades y sus objetivos respecto de su interacción con los demás, de su posición en las relaciones de poder y de los recursos "pertinentes" (es decir, valiosos a los ojos de los demás) que están a su alcance. Siguiendo esta lógica, mostraremos en nuestros estudios de caso cómo las políticas del reconocimiento son el producto de una interacción compleja entre el Estado y los actores diversos (organizaciones sociales, movimientos políticos, Organizaciones No Gubernamentales, autoridades locales, agentes de la cooperación para el desarrollo, académicos, etc.), todos coinciden en valorar la diversidad ethnocultural, aunque persigan objetivos divergentes o convergentes en función de los contextos y las correlaciones de fuerza.

# Trayectorias del reconocimiento en México y Colombia

## Oaxaca: el Estado y la nueva frontera normativa de costumbres/partidos

En México, el reconocimiento constitucional de los usos y costumbres se da en 1990, al mismo tiempo que se reconoce la "composición étnica plural del estado de Oaxaca" (art. 16, Constitución del Estado de Oaxaca), mientras que el código electoral es reformado en agosto de 1995. En septiembre de 1997, los legisladores aprueban una segunda reforma de la reglamentación electoral, quedando formalmente prohibida la intervención de los partidos políticos en las elecciones por usos y costumbres, en el ámbito municipal, esto es, en 418 de los 570 municipios de Oaxaca.

En 1995, el gobierno de Oaxaca[3] promueve una serie de reformas legales para reglamentar el reconocimiento constitucional de la "diversidad étnica-cultural", realizado cinco años atrás. El factor catalizador es el levantamiento zapatista en Chiapas, en enero de 1994. El afán principal era salvaguardar la estabilidad política de Oaxaca, donde las organizaciones indígenas tienen una larga trayectoria de movilizaciones. El gobierno está obligado a convencer a los dirigentes de su propio partido (Partido Revolucionario Institucional, PRI), que temen perder el monopolio valioso que les garantizaba la "tradición" del registro casi auto"mático de las "planillas comunitarias" vía el "partido oficial". También debe convencer a la oposición que teme y que ve en esa misma estrategia una forma de preservar la simbiosis entre las asambleas comunitarias y el PRI/gobierno. En la decisión del gobierno hay igualmente un cálculo electoral: legalizar los usos y costumbres es una manera de neutralizar

---

3 Oaxaca es una de las 32 entidades federativas que integran los Estados Unidos Mexicanos. La población de dicho estado del sur de México, es de 3.5 millones, de los cuales aproximadamente la mitad es considerada indígena (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, INEGI, Conteo de población y vivienda 2005, http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/proyectos/conteos/conteo2005/).

una oposición (liderada por el Partido de la Revolución Democrática, PRD) que ha obtenido resultados sin precedente en las elecciones para diputados locales, en julio de 1995. Pero lo esencial es preservar el pacto clientelar entre los municipios rurales (más del 80% de los 570 municipios de Oaxaca) y el gobierno del estado. Evitar elecciones competidas vía planillas partidistas es concebido como una manera de prevenir posibles conflictos intracomunitarios que podrían propiciar un contagio del levantamiento chiapaneco (Recondo, 2001: 91-113).

A partir de esa reforma (en las elecciones municipales de 1995, 1998, 2001 y 2004), una multitud de actores locales se han movilizado para reivindicar la pertenencia o no de su municipio al régimen "consuetudinario". La frontera entre "los que son" y "los que no son" de "usos y costumbres" aparece a partir de la distinción operada por los legisladores. Ahí donde, hasta ahora, existía un entramado complejo, híbrido y lábil entre prácticas asambleístas y procedimientos electorales más o menos partidistas, con equilibrios variados y cambiantes, entre sentido comunitario y dinámicas individuales/faccionales, la nueva normativa traza una frontera tajánte entre lo que es costumbre y lo que no lo es, entre lo que es comunitario y lo que no lo es. En ese sentido, la norma emitida por el Estado juega un papel central tanto en la definición de identidades sociales, como en el surgimiento de movilizaciones cuyo objeto es apropiarse de los nuevos recursos legales con la finalidad de controlar el poder municipal.

El nuevo código electoral, aprobado por el Congreso estatal en agosto de 1995, no especifica cuáles son los municipios afectados por esta legislación particular. Los diputados y los representantes de los partidos políticos manejan estimaciones del número de municipios que podrían ser considerados "consuetudinarios". Los cálculos fluctúan entre 350 y 450. Si no es posible dar una cifra exacta es porque la frontera entre las costumbres municipales y el resto del sistema político nunca había sido clara. La costumbre y el sistema de representación política articulado alrededor del partido de Estado están completamente imbricados. Aún cuando el Estado *toleró* un margen de

autonomía en la elección de autoridades municipales, la costumbre formaba parte de los procedimientos *internos* de selección de los *candidatos* del partido oficial. La simbiosis entre la comunidad y el Estado-PRI hacía que la costumbre no entrara en pugna con ninguna *lógica de partido*. En realidad, el partido del Estado era un partido único en las zonas rurales. La ausencia de competencia electoral impedía la más mínima distinción entre *la costumbre* y *los partidos*, ya que éstos prácticamente eran inexistentes.

La consolidación de los partidos de oposición (en particular el PRD) tiende a romper con este *monopolio* de la representación política. Entonces aparece la distinción entre *lógica de partido* y *costumbre*. El PRI, que no era percibido como un grupo político propiamente dicho, empezará a serlo desde el momento en que otras opciones políticas vienen a competir en sus dominios, o cuando menos amenazan hacerlo. En ese momento se crea una nueva categoría electoral: la de los usos y costumbres, que establece una diferenciación formal entre dos elementos (costumbre y partido político) que no se había hecho nunca antes. El discurso que acompaña a la reforma funciona como una *dicotomía*, como si las costumbres y los partidos políticos fueran enteramente irreconciliables. En muchos aspectos, los *principios* comunitarios se diferencian efectivamente de los que se aplican en la democracia representativa, pero hay que recordar que ésta no había funcionado verdaderamente como competencia entre partidos, sino a modo de una mediación corporativista a través del partido de Estado.

En las subsecuentes elecciones, han seguido apareciendo conflictos en torno a la definición del régimen electoral municipal o simplemente de las mismas normas consuetudinarias. En efecto, cada vez se ha cuestionado menos la categoría de un municipio ("costumbrista" o "partidista"),[4] aunque, de manera simultánea, han aumentado las controversias en torno a la interpretación de las costumbres "legítimas". Diversos grupos sociales y políticos se han movilizado para redefinir a su favor las reglas del juego

[4] El número de municipios de usos y costumbres no ha cambiado desde 1997: son 418 de los 570 que integran el estado, es decir, seis más que en 1995.

electoral: opositores al equipo municipal saliente; habitantes de las rancherías o agencias municipales;[5] habitantes "avecindados", es decir, residentes que no son nativos del municipio donde viven; los nativos o sus descendientes que han emigrado pero siguen contribuyendo a la vida de su comunidad de origen; mujeres; jóvenes, etc. Algunos de estos actores se vinculan con partidos políticos, las ONG u organizaciones sociales, para presionar a la autoridad electoral y/o el gobierno del estado, con el objetivo de lograr la definición de las costumbres más ajustada a sus intereses (voto secreto *vs.* público, planillas *vs.* candidaturas "espontáneas", exclusión *vs.* inclusión de ciertas categorías de votantes o potenciales candidatos, etc.). En definitiva, lo que abrió la política de reconocimiento es un campo conflictivo de redefinición de los contornos y condiciones de ejercicio de la ciudadanía política, a nivel municipal.

## La costa Pacífica colombiana: la norma constitucional y la producción de nuevas fronteras étnicas

La institucionalización de la etnicidad de grupos de población negra o afrocolombianos y el reconocimiento de sus derechos territoriales (especialmente en la región de la costa Pacífica colombiana en donde son sus pobladores mayoritarios), así como otra serie de reivindicaciones de orden político, social y cultural nacional tienen como marco de referencia el cambio constitucional de 1991.

La nueva Constitución nacional redefinió la nación colombiana como una democracia participativa multiétnica y pluricultural. Estos cambios se dan como expresión de una búsqueda por parte del Estado para recuperar una legitimidad política en aguda crisis y bajo presiones en el contexto de globalización. En el caso que nos ocupa la Constitución incluye además del artículo genérico sobre diversidad cultural, el artículo transitorio 55.

5 Las agencias municipales o de policía son circunscripciones administrativas submunicipales, que corresponden a localidades con autoridades propias pero sin prerogativas en el manejo del presupuesto municipal.

> Artículo transitorio 55: Dentro de los dos años siguientes a la entrada en vigor de la presente Constitución, el Gobierno expedirá, previo estudio de parte de una comisión especial, que el gobierno creará para tal efecto, una ley que reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que ha de demarcar la misma ley. En la Comisión Especial de que trata el inciso anterior tendrán participación en cada caso representantes elegidos por las comunidades involucradas. La propiedad así reconocida solo será enajenable en términos que señale la ley. La misma ley establecerá mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de estas comunidades y para el fortalecimiento de su desarrollo económico y social. Parágrafo primero. Lo dispuesto en el presente artículo podrá aplicarse a otras zonas del país que presente similares condiciones, por el mismo procedimiento y previo estudio y concepto favorable de la comisión especial aquí prevista.

De este artículo se derivará la adopción de la ley 70 de 1993 o ley de "comunidades negras". Su eje principal lo constituyen los derechos territoriales colectivos para "las comunidades negras" del Pacífico y zonas similares baldías, rurales y ribereñas y que ejerzan "prácticas tradicionales de producción". Pero la ley incluye también en el artículo 1 el "propósito de establecer mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico, y el fomento de su desarrollo económico y social..." En este marco, se han producido otras normas relativas a la participación política (circunscripción especial electoral), leyes de etnoeducación, plan nacional de desarrollo para poblaciones negras, consulta previa sobre explotación de recursos naturales en territorios étnicos, mecanismos de participación en organismos del Estado.

Es importante señalar que las políticas de desarrollo y descentralización son antecedentes importantes de la implementación de las políticas multi-

culturales. El reconocimiento de la diferenciación étnico-racial de las poblaciones negras estuvo íntimamente ligado a una asignación espacial en la cual se sintetizaba la fusión entre "comunidades negras" y la región del Pacífico colombiano. En efecto, en esta región la mayor parte de los habitantes es de origen africano. En términos ambientales el Pacífico, constituido básicamente por un ecosistema de bosques húmedos tropicales, es considerado como una de las áreas de mayor biodiversidad en el planeta y, en consecuencia, se volvió un área de atención prioritaria en materia de aplicación de políticas de desarrollo que toman en cuenta estas condiciones. La confluencia de factores de orden global y nacional (el origen del discurso sobre el desarrollo sostenible, la preeminencia de la protección del medio ambiente y de la biodiversidad, la visibilidad de actores sociales locales y regionales —las ONG, movimientos negros— y la adaptación en el plano nacional de esos nuevos discursos) llevaron a que el Pacífico deviniera una región pionera en el ejercicio de planes y proyectos de desarrollo en los que la participación de la población y, más tarde, el reconocimiento étnico fueron elementos explícitos y prioritarios.

El discurso sobre el desarrollo ha cambiado a escala global con notables implicaciones para la región. Los resultados de los proyectos de modernización económica que se han implementado en el Pacífico determinan diferentes tipos de intervención. Ya desde los años 1980 se hace evidente la presencia de actores sociales surgidos de la población y acompañados por organismos como las ONG que se convierten en interlocutores del Estado para el diseño de políticas en la región.

## Los procesos de cambio normativo e institucional y el papel de los mediadores

Es necesario insistir en el hecho de que estamos hablando de procesos producto de interacciones complejas en las que el Estado es el agente central pero no el único. Hay momentos en que la dinámica de la confrontación y la exigencia de parte de los actores, que se presentan en oposición al Estado, producirán

los cambios que dichos movimientos reivindican como una conquista y el Estado como una manifestación de su apertura. En otros momentos, lo que observamos es una especie de alianza estratégica entre ese mismo Estado —o sectores dentro del Estado y el gobierno— y los actores sociales que intervienen en este proceso (movimientos indígenas y negros, partidos políticos, iglesia, las ONG, instituciones y organismos internacionales —ambientales, de derechos humanos, de crédito, de cooperación para el desarrollo, etc.). Recordemos, por ejemplo, que en México, el Estado, por medio de sus políticas indigenistas, ha contribuido a formar una élite de profesionistas indígenas que, a partir de finales de los años 1960, ha jugado un papel importante en la reivindicación del "derecho a ser diferentes". Pensemos también, que es desde adentro del Estado (con personas como Arturo Warman, Guillermo Bonfil Batalla o Salomón Nahmad) que se opera una verdadera revolución epistemológica, dando nacimiento al etnodesarrollo, antecesor de los planteamientos autonómicos actuales. Paralelamente, algunos jóvenes indígenas pasan por la escuela pública cardenista, otros por los internados salesianos y/o las universidades jesuitas. Estudian teología, antropología y tienen como maestros a Bonfil Batalla, Salomón Nahmad, etc.[6]

En el caso colombiano, a lo largo de las dinámicas políticas y sociales que atraviesa la construcción de la etnicidad en el Pacífico, ha desfilado una diversidad de actores internos y externos que han jugado papeles más o menos trascendentales y más o menos contradictorios en dicho proceso de construcción. Se destaca la acción de la Iglesia, que en medio de una presencia intermitente tiende a reemplazar al Estado y volverse vector ideológico, impulsor y ejecutor de políticas de desarrollo y educación, y finalmente

6 En 1995, cuando se definieron las reformas de usos y costumbres y los cambios en el tratamiento de lo étnico en Oaxaca, fue muy importante la asesoría prestada al gobierno federal por Salomón Nahmad Sittón o el sociólogo Gustavo Esteva quienes habían sido colaboradores del presidente populista Luis Echeverría (1969-1974) y cercanos al ex gobernador y líder de la Confederación Nacional Campesina (CNC, sindicato "orgánicamente" ligado al PRI desde 1938), Heladio Ramírez López, de quién también fueron asesores de 1986 a 1992.

dinamizador de procesos organizativos y políticos alternativos en la región. Pero igualmente, a partir de los años 1970 y especialmente en el marco de la "coyuntura constitucional" de los años 1990, hay que señalar la acción del Estado, a través de sus planes de desarrollo, de la presencia de múltiples instituciones y de su papel como copartícipe en la elaboración de la legislación que reconoce institucionalmente las "comunidades negras" y les establece una serie de derechos territoriales, culturales y políticos. En este caso concreto, la actuación del Estado es la resultante de una confluencia de factores en los que se entrecruzan lógicas globales y procesos de orden local y nacional, unas veces complementándose y otras contraponiéndose.

Como decíamos, los actores que intervienen en los procesos políticos estudiados se presentan ya sea confluyendo hacia un mismo objetivo aunque con intereses divergentes (el Estado y los movimientos negros dedicados a la elaboración de la ley 70) o bien, compitiendo por ganar en la determinación "del sentido" de la acción (el Estado al pretender articular en el Pacífico la política neoliberal de apertura de mercados y la capitalización de la biodiversidad, los sectores del movimiento étnico negro al reivindicar un desarrollo alternativo que articule intereses de las comunidades y protección ambiental). Otra expresión de la dimensión contradictoria de la acción del Estado y del efecto de políticas en las que éste ha sido un impulsor de primer orden, se encuentra en la implementación de políticas de desarrollo y en la descentralización. Se da una generación de procesos de participación, de construcción de liderazgos y formas de organización, pero simultáneamente se pueden observar las limitaciones de dichos mecanismos que muchas veces quedan restringidos a formalismos sin trascendencia, o simplemente las autoridades locales encargadas de ponerlos en aplicación no los habilitan.

En lo que respecta al papel jugado por los que llamamos actores étnicos, en el caso colombiano nos encontramos con un movimiento social, político y étnico de poblaciones negras que por la vía del reconocimiento institucional de su etnicidad negra encuentra un dinamizador de su proceso político y participa activamente como interlocutor del Estado en la construcción de la ley 70 de

1993. En nuestra investigación hemos visto cómo surgen sus diversas expresiones y cómo lo acompaña una construcción política y académica del discurso sobre la identidad étnica de las poblaciones negras. Pero la consideración de las poblaciones negras como un grupo étnico es problemática. Tanto el discurso académico como el político han hecho énfasis en una matriz territorial, en este caso rural, fluvial y del Pacífico como paradigma de referencia de la "identidad negra".[7] Es cierto que la asociación histórica entre el Pacífico, las poblaciones negras y ciertas prácticas socioculturales son un hecho relevante cuando se trata de evocar la problemática de estas regiones. Pero no es menos cierto que las poblaciones negras habitan prácticamente todo el espacio nacional, con una presencia mayoritaria en ciertos centros urbanos, que les permite desarrollar formas múltiples de mestizaje y participación en la sociedad. A pesar de una importante dinámica de movilización y participación producida en el proceso constitucional y de la ley 70 (Agudelo, 2005), los movimientos negros no han logrado superar su discurso "identitario pacífico-céntrico", lo que les dificulta adquirir una mayor representatividad frente a sectores mayoritarios de las diversas poblaciones negras colombianas.

Por su parte, el movimiento indígena en Oaxaca ha sido muy fragmentario, disperso y poco versado a negociar con el gobierno las modalidades de las reformas sobre derechos indígenas. Sobresalían, en 1995, algunos liderazgos como el de Floriberto Díaz Gómez, que junto con su organización Servicios del Pueblo Mixe, había coordinado una serie de foros muy nutridos sobre esa cuestión. De hecho, junto con algunas otras organizaciones de la Sierra norte, propusieron una iniciativa de reforma del código electoral, en lo referente a usos y costumbres, que sirvió de base al trabajo de los legisladores. Sin embargo, el alzamiento neozapatista en Chiapas crea, coyunturalmente, las

[7] Si bien es cierto que han surgido enfoques y estudios que consideran la multiplicidad y diferenciación de las poblaciones negras (véanse las referencias en Agudelo, 2005), lo que queremos destacar es la manera en que los estudios y el discurso políticos referidos a las poblaciones rurales del Pacífico, "tienen sentido" a la hora de institucionalizar y legitimar los derechos de estas poblaciones en el espacio público.

condiciones para una mayor proyección política de las organizaciones indígenas de Oaxaca y el resto del país. A los pocos días del alzamiento, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) opera un giro en su discurso: hace suyas las reivindicaciones de reconocimiento y autonomía.

En los dos casos detectamos el surgimiento o la consolidación de una élite de mediadores étnicos que al tiempo que participan en la construcción del discurso político identitario, se enriquecen con los elementos que van surgiendo en las arenas estatal e internacionales para desarrollar su práctica de interlocutores entre las diferentes escalas en las que se produce la etnicidad. Sin embargo, mientras la articulación de estas élites con el poder político estatal es de una importancia capital para el caso de Oaxaca (estas relaciones están en el centro de la continuidad de los mecanismos de clientela que operan en la dinámica política del Estado), en el caso colombiano los actores étnicos negros ocupan un espacio marginal en las lógicas del engranaje político.[8]

## Políticas multiculturales y neoliberalismo

El contexto sociopolítico y los distintos espacios local, regional, nacional e internacionales influyen directamente en la producción de las políticas del multiculturalismo. Tanto en Colombia como en México las reivindicaciones étnicas (indígenas primero) alcanzan una importancia significativa en los primeros años de 1980, al adquirir una visibilidad sin precedente en el contexto internacional. Los organismos de crédito y desarrollo tienen una influencia crucial en este proceso, al tomar en cuenta la variable étnico-racial en sus políticas de cooperación (Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo). Pero también juegan un papel similar los programas y declaraciones de otras instancias internacionales

[8] Hay que señalar que son las élites negras inscritas en los partidos tradicionales (liberal y en menor medida conservador) quienes mantienen la hegemonía en las relaciones de clientela y la política electoral.

como el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y la Organización Internacional del Trabajo (OIT), así como los de las agencias de cooperación estatales y no gubernamentales de los países del Norte. Sin embargo, mientras que en el caso colombiano la influencia de estos actores es evidente, en Oaxaca el Estado mantiene el monopolio de la acción pública, al canalizar todos los recursos provenientes del exterior. Por ejemplo, los recursos canalizados por medio de los programas de desarrollo social, a partir de finales de los años 1980, como el Programa Nacional de Solidaridad y sus versiones más recientes (Progresa, Oportunidades), provienen del Banco Mundial. Sin embargo, los beneficiarios siempre han tenido como interlocutor a la administración mexicana.

En cuanto a los contextos nacionales es evidente en México el papel que jugó la rebelión zapatista de 1994 y la reacción preventiva de las élites oaxaqueñas. Podríamos considerar esto como un factor determinante para que el Estado federal asuma una voluntad política de legislar con base en los usos y costumbres y la afirmación del carácter multiétnico del estado de Oaxaca. En Colombia el cambio constitucional se produce en el marco de una pérdida sustancial de legitimidad del Estado desbordado por las violencias de todo orden. La Constitución aparece como un instrumento para recuperar reconocimiento en los contextos nacionales e internacionales. La afirmación del carácter pluricultural de la nación colombiana y la consagración de derechos para las poblaciones indígenas y negras es uno de los aspectos en los que se apoya esta ofensiva legitimadora del Estado.

Queremos llamar rápidamente la atención sobre la lectura del multiculturalismo, como el discurso por excelencia del Estado neoliberal, que se deslinda de sus responsabilidades para que los actores individuales y/o colectivos asuman, a través de procesos autogestionarios, la resolución de sus necesidades básicas en el marco de su carácter reconocido de sujetos autónomos y diferenciados institucionalmente (Favre, 1996: 123-124 y Segato, 2002). Esta puede ser una visión unívoca de un fenómeno más complejo en el que, si bien no olvidamos la centralidad del Estado y la importancia de actores de la escena

internacional —como los organismos que manejan hoy el multiculturalismo y el neoliberalismo— (Gros, 2002 y Yashar, 2005), tampoco podemos dejar de lado el proceso de construcción histórica del reconocimiento de la diferencia en la movilización política de actores sociales (las luchas de los movimientos negros por los derechos civiles en Estados Unidos, las luchas anticoloniales y antiapartheid en África y Asia, los movimientos indígenas desde los años 1970, etc.). Los estados no van cediendo espacio a su discurso universalista y republicano solamente como una estrategia maquiavélica para consolidar el proyecto neoliberal (Recondo, 2002 y Agudelo, 2005).

Hay un proceso político en el que operan diversos actores y dinámicas que se dan en un contexto de correlación de fuerzas global desfavorable para los grupos étnicos. La capacidad de maniobra de los Estados y las instancias internacionales neoliberales logran establecer dinámicas en las cuales se puede ser al mismo tiempo multicultural y neoliberal, sin que medie contradicción alguna. Un proceso reivindicativo identitario que responde a los intereses de una colectividad puede terminar pareciendo un puro producto de la lógica neoliberal más ortodoxa. En la complejidad de estas dinámicas sociales y políticas, los efectos no esperados (Boudon y Bourricaud, 2004) se vuelven centrales.

## Un proceso inconcluso

En torno a la evolución de las políticas públicas multiculturalistas en Oaxaca y el Pacífico colombiano, podemos decir que el momento actual es de cierto reflujo con respecto a la intensidad de su periodo de gestación durante los años 1990.

Hace poco escuchábamos a un especialista de la cuestión para el conjunto de América latina, quien nos hablaba de una especie de movimiento pendular en el que el momento presente va del lado de esa pérdida de impulso.[9] Habría que indagar más sobre las razones de esta similitud continental, cuando las

---

9 Conferencia del antropólogo chileno José Bengoa, París, IHEAL, septiembre de 2005.

políticas internacionales de los actores que nos han hablado e influenciado sobre el tema (Banco Mundial, BM; Banco Interamericano de Desarrollo, BID; Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD; Fondo Mundial para la Naturaleza, WWF, etc.) mantienen vigentes sus políticas de prioridad de las variables étno-raciales. Llama también la atención que en países como Brasil, el debate sobre la aplicación de las políticas de cuotas especiales para personas negras esté en el centro del debate político nacional.[10]

En Oaxaca, el relevo en la gobernatura (tras las elecciones estatales de 1998 cuando José Murat, del PRI, reemplazó a Diódoro Carrasco Altamirano) cambió las coordenadas políticas regionales. Murat, acérrimo enemigo de su antecesor, estableció alianzas con los sectores locales del PRI que habían sido marginados a partir de 1986, cuando Heladio Ramírez fue elegido gobernador, contra la voluntad de las elites tradicionales del partido oficial. El regreso de la "vieja guardia" del PRI provocó un cambio sustancial en la vinculación del gobierno con las autoridades municipales, en el sentido de un regreso marcado a formas de ingerencia directa e impositiva en los asuntos locales. El grado de autonomía relativa concedida desde el gobierno con las reformas de los 1990, se reduce considerablemente. Sin embargo, a pesar de sus desacuerdos con Diódoro Carrasco, José Murat abandera el discurso proindígena, en la coyuntura de la marcha zapatista de 2001 y el debate nacional en torno a la reforma federal sobre derechos indígenas. El gobernador instrumentaliza la demanda de autonomía indígena, al movilizar, en contra del gobierno federal del PAN, más de 300 presidentes municipales para impugnar ante la Corte suprema, la reforma constitucional votada por el congreso en abril de 2002. Esa instrumentalización de las demandas indígenas en una estrategia de enfrentamiento con el gobierno federal, confirma nuestra hipótesis inicial: los procesos de reconocimiento son el

10 Inspirados en el modelo de "Acciones afirmativas" implementado desde los años 1960 en Estados Unidos los dos últimos gobiernos de Brasil (Jorge Enrique Cardoso e Ignacio "Lula" Da Silva) han impulsado dichas políticas de cuotas en algunas instancias estatales y particularmente en las universidades públicas. Esto ha despertado un vivo debate nacional entre sectores favorables y opuestos (Igreja, 2005).

resultado de la convergencia y la "composición" de dinámicas de movilización y estrategias de actores con intereses antagónicos. En este caso, el gobierno estatal logra dominar el proceso e instrumentalizar para su beneficio el discurso pro derechos indígenas. El movimiento indígena, más fragmentado que nunca, queda parcialmente desmovilizado e incapaz de denunciar la manipulación política operada por el gobernador.

Las últimas elecciones estatales, en octubre de 2004, confirman esta tendencia. El nuevo gobernador, Ulises Ruiz, promovido por José Murat y el dirigente nacional del PRI, Roberto Madrazo, controla estrechamente el Instituto Estatal Electoral de manera que asegura resultados favorables para los candidatos locales "leales". La relativa autonomía política adquirida con el régimen de "usos y costumbres" se vuelve frágil, cuando está supeditada, en caso de conflicto local, al arbitraje parcial del gobernador y sus colaboradores. Ello marca claramente un retroceso en la relativa apertura del régimen priísta oaxaqueño.

Sobre Colombia nos encontramos frente a una paradoja. Por un lado se registra un franco retroceso en la implementación de las políticas multiculturales referidas a las poblaciones negras a partir de los dos últimos gobiernos (1998-2002, con Andrés Pastrana y de 2002 hasta nuestros días con Alvaro Uribe). Pero simultáneamente, las políticas multiculturales han afianzado su marco normativo y se encuentran interiorizadas por las instancias del Estado (Agudelo, 2003, 2004). Hemos podido observar cómo al interior de algunas instituciones gubernamentales y de forma febril, núcleos de funcionarios y de militantes negros, continuaban implementado desarrollos normativos y avanzando en la aplicación de algunos de ellos.

El ejemplo más concreto es el avance en la titulación de tierras para comunidades negras que llegan a más de un millón de hectáreas durante el gobierno de Á. Uribe (en total desde el inicio del proceso en 1995, el Instituto Colombiano para el Desarrollo Rural, Incoder, declara haber titulado, en 2006, el 98% de las tierras de comunidades negras).

Por otra parte, constatamos una ofensiva de exigencias y movilización por parte de los movimientos étnicos que reaccionan ante tentativas de retrocesos

o estancamientos en la implementación de políticas relativas al multiculturalismo. El Estado a través de sus agentes, desde el mismo presidente de la República (Álvaro Uribe Vélez), no cuestiona la validez de las reivindicaciones de los movimientos negros sobre el cumplimiento de las normas. Por el contrario, en aspectos como la elaboración del Documento Conpes,[11] se reafirman los principios de la política multicultural. Y, sin embargo, el nivel de cumplimento en la implementación de dichas políticas adolece de muchas inconsistencias de parte del Estado. En esta contradicción radica la ambigüedad del papel del Estado en el caso que nos ocupa.

Las normas se mantienen pero la distancia entre su enunciación y la aplicación práctica se constituye en un problema que no es exclusivo ni de las políticas multiculturalistas ni del régimen colombiano. Nos encontramos básicamente frente a un problema de correlación de fuerzas políticas y de tensiones en la competencia por la obtención de recursos y espacios de representación y poder. En estas condiciones, uno de los factores que explica porque no se ha avanzado más en materia de aplicación de las normas establecidas tiene que ver con la relativa debilidad y el bajo nivel de movilización del actor político étnico negro, que es aún periférico y marginal aunque ya esté implantado en el paisaje político colombiano.

[11] Consejo Nacional de Política Económica y Social. Esta es la instancia ejecutiva del Departamento Nacional de Planeación. Los documentos Conpes plasman las políticas del Estado que deben implementarse a través de los diferentes ministerios.

## Conclusión

Las ambigüedades de la política del Estado en México y Colombia frente al multiculturalismo no desmienten nuestra tesis sobre su rol protagónico en la afirmación de estas políticas que devienen gradualmente parte del armazón discursivo del Estado.

Estudiar los "usos y costumbres" en Oaxaca o la etnicidad negra en el Pacífico, intentar comprender los procesos de construcción identitaria como una realidad objetiva, recopilable y descriptible de manera etnográfica y sin referencia a las interacciones con el Estado y las relaciones de poder, nos priva de muchas posibilidades de acercarnos a una comprensión del fenómeno en toda su complejidad.

El reconocimiento de los usos y costumbres y de la ley 70 de 1993, así como las demás reformas sobre derechos de los pueblos indígenas y negros, en Oaxaca y Colombia, respectivamente, no son solamente una respuesta a la presión de sus movimientos. Esto es una simplificación que refleja una visión sistémica y lineal de los procesos políticos. Según esta interpretación bastante común, la atribución de derechos con base en criterios etnoculturales son respuestas (*outputs*) a reclamos (*inputs*) de parte de actores sociales: los movimientos presionan y el Estado responde de manera más o menos atinada. Las cosas son claras, los actores claramente divididos en dos bandos ontológicamente distintos que entran en una interacción binaria y diacrónica.

Sin negar el papel de los demás actores sociales y políticos, locales, nacionales o transnacionales en los procesos de interacción en los que se construye la etnicidad como instrumento político, quisimos hacer énfasis, en los casos mexicano y colombiano, en las que las políticas multiculturales tienen como actor central al Estado. Hemos visto cómo existe desde el inicio de dichos procesos un vínculo cuasi simbiótico entre las intervenciones del Estado y la génesis de identidades étnicas. Estas no preceden al Estado, en un ámbito social prepolítico. Su existencia tampoco se define exclusivamente en una interacción entre grupos sociales, como podría inducirse de la teoría *barthiana*

(Barth, 1995) e interaccionista de las "fronteras étnicas". Las fronteras étnicas e identitarias siempre tienen algo que ver con el poder político y las intervenciones del Estado. Ello ha sido ampliamente documentado en el contexto africano, donde autores como Christian Coulon (1994: 293) han mostrado que el Estado es la principal "fábrica" de fronteras étnicas. Ello no quiere decir que todo es político y que negamos autonomía a los procesos sociales y culturales. Es poner simplemente el acento en interacciones, puntos de contacto, acciones y reacciones. En suma, las articulaciones que la "división social" del trabajo científico ha tendido a soslayar. En las sociedades que estudiamos —la mexicana y colombiana contemporáneas— las identidades étnico-culturales son ampliamente definidas por y en relación con el Estado.

Ya sea como instancia a la que un grupo movilizado reclama un reconocimiento; ya sea porque el marco normativo en el cual la identidad de un grupo se legitima institucionalmente pasa por el aval del Estado, éste se confirma como un actor central en el proceso de construcción de identidades étnicas.

# Bibliografía

AGUDELO, CARLOS

2003 "Colombia: Las políticas multiculturales en retroceso? El caso de las poblaciones negras", en *Memoria de la primera reunión de trabajo del proyecto "Identidades y movilidades: Las sociedades regionales frente a los nuevos contextos políticos y migratorios. Una comparación entre México y Colombia"*, CIESAS-IRD-ICANH, México, 11-13 noviembre.

2004 "Multiculturalismo en Colombia. El Estado: ambigüedades de un actor imprescindible", *Memoria de la segunda reunión anual del proyecto "Identidades y movilidades: las sociedades regionales frente al multiculturalismo"*, CIESAS-IRD-ICANH, Bogotá, 8-12 noviembre.

2005 *Retos del multiculturalismo en Colombia. Política y poblaciones negras*, La Carreta-IEPRI-ICANH-IRD, Medellín.

BARTH, FREDRICK

1995 "Les groupes ethniques et leurs frontières", en Philippe Poutignat y Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, PUF, París, pp. 203-249.

BOUDON, RAYMOND Y FRANÇOIS BOURRICAUD

2004 *Dictionnaire critique de la sociologie*, Presses Universitaires de France, París.

COULON, CHRISTIAN

1994 "État et identités", en Martin Denis-Constant (dir.), *Cartes d'identité. Comment dit-on "nous" en politique?*, Presses de la FNSP, París, p. 293.

CROZIER, MICHEL Y ERHARD FRIEDBERG

1977 *L'acteur et le système*, Seuil, París.

CUCHE, DENYS

1996 *La notion de culture dans les sciences sociales*, La Découverte, París.

FAVRE, HENRI

1996 *L'Indigénisme*, PUF, París.

GROS, CHRISTIAN

2000 *Políticas de la etnicidad, Estado y modernidad*, ICANH, Bogotá.

2002 "Ethnicité et citoyenneté en suspens", en Georges Couffignal (dir.), *Amérique latine*, La Documentation Française-IHEAL, París.

HALL, PETER A. Y ROSEMARY C. R.TAYLOR

1997 "La science politique et les trois néo-institutionnalismes", *Revue française de science politique,* vol. 47, núm. 3-4, junio-agosto, París, pp. 469-496.

IGREJA, REBECCA

2005 *Estado, Diferença Cultural e Políticas Multiculturalistas: Uma comparação entre Brasil e México*, tesis de doctorado en antropología, Universidad de Brasilia, Brasilia.

KYMLICKA, WILL

1996 [1995] *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona.

LE BOT, YVON

1992 *La guerre en terre maya*, Karthala, París.

2000 "Les revendications identitaires mènent-elles à la violence?", en *Sciences Humaines,* núm. 110, noviembre, París, pp. 46-49.

POUTIGNAT, PHILIPPE Y JOCELYNE STREIFF-FENART

1995 *Théories de l'ethnicité*, PUF, París.

RECONDO, DAVID

2001 "Usos y costumbres, procesos electorales y autonomía indígena en Oaxaca", en Lourdes de León Pasquel (coord.), *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, CIESAS-Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 91-113.

2002 *Etat et coutumes électorales dans l'Oaxaca (Mexique). Réflexions sur les enjeux politiques du multiculturalisme,* tesis de doctorado en Ciencias Políticas, Université Bordeaux IV.

SCHNAPPER, DOMINIQUE

1998 *La relation à l'autre*, Gallimard-NRF Essais, París.

SEGATO, RITA LAURA

2002 "Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global", en *Nueva Sociedad*, Caracas, vol. 178, pp. 104-125.

SIEDER, RACHEL (ED.)

2002 *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Institut of Latin American Studies-Palgrave Macmillan, Londres.

TAYLOR, CHARLES

1994 *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Aubier, París.

TOURAINE, ALAIN

1997 *Pourrons-nous vivre ensemble? égaux et différents*, Fayard, París.

VAN COTT, DONNA

2000 *The friendly liquidation of the past, The politics of Diversity in Latin America*, University of Pittsburg Press, Pittsburg.

WIEVIORKA, MICHEL

1996 *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, La Découverte, París.

1998 "Le multiculturalisme", *Les Cahiers du CEVIPOF*, FNSP-CNRS, núm. 20, París pp. 105-129.

YASHAR, DEBORAH J.

2005 *Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and thePostliberal Challenge"*, Cambridge University Press, New York.

# El recurso de la diferencia étnico-racial en las lógicas de inclusión política. El caso Pinotepa Nacional, Oaxaca

*Gloria Lara*
Doctorante del CIESAS

## Introducción

La pertenencia social a un grupo, sea nacional, étnico, clasista, religioso, sexual, laboral, etc., es un punto de partida de la política de la ciudadanía, que orienta los procesos de inclusión y exclusión que le son asociados (Hall y Hell 1989, citado en Rosaldo, 2000). Estar incluido dentro del imaginario de la nación, participar en las decisiones de gobierno y ser beneficiario de la política social del estado implica la adecuación de los sujetos a las configuraciones de identidades que se crean desde distintas escalas (nacional, regional y local). En este sentido hay un intento permanente para vincular reclamos particulares, tales como derechos sociales, culturales y políticos con las lógicas generales que se plantean en diferentes tiempos y contextos. La práctica política y cotidiana enmarcada en luchas, negociaciones y pactos es un elemento central en la construcción ciudadana, que se expresa en el uso de discursos locales, nacionales, particulares y universales.[1]

Concretamente, en la disputa por cargos públicos entre los diferentes actores políticos en competencia (incluidas las organizaciones civiles, políticas o productivas que participan en procesos de elección), se despliegan formas de hacer política expresadas en discursos, imágenes y símbolos. En la cons-

[1] En esta perspectiva Elizabeth Jelin argumenta que es preciso documentar los procesos sociales mediante los cuales se conforma la ciudadanía, "es decir las maneras en que los sujetos de la ley formalmente definidos realmente se convierten en tales en las prácticas sociales, los sistemas institucionales y las representaciones culturales" (Jelin, 1996: 101, citado en Harvey, 2000).

trucción de estas prácticas políticas se ponen en juego identidad, adscripción y pertenencia a distintos tipos de comunidad (política, local, regional, organizativa, sectorial, religiosa, étnica), así como relaciones y redes sociales que se articulan a ellas y en las que los marcadores identitarios adquieren pertinencia y "funcionalidad política".

En este trabajo me interesa mostrar la ampliación de los espacios de enunciación de la diferencia en el campo político electoral y en la lucha por el acceso a recursos públicos por parte de actores subalternos. Específicamente me refiero a las manifestaciones discursivas y rituales donde se hacen explícitas las diferencias étnicas, las cuales se escenifican en el campo político y electoral. En estos espacios son variadas las respuestas de los actores individuales o colectivos a "la convocatoria de la diferencia", así como los posicionamientos de quienes las promueven (partidos y líderes políticos, organizaciones sociales e instituciones). En este andar las identificaciones no ocurren en un solo sentido; es decir del Estado hacia abajo, o de las organizaciones hacia arriba, sino que se construyen en la negociación. Aquí no se trata de situar sólo el uso instrumental de la identidad, sino más bien dar cuenta de las redes de relaciones que se vinculan en la enunciación de la diferencia y la importancia que tiene la direccionalidad del discurso (a quién se dirige), la que adquiere pertinencia o no en determinados contextos.

Para mostrar lo anterior vamos a asomarnos a unos escenarios en el municipio de Pinotepa Nacional, Oaxaca en la campaña proselitista de 2004 (elecciones a diputados locales y a gobernador). En esa ocasión se convocaron a las diferentes pertenencias sociales y sectores que habitan en el lugar donde se desarrollaron las elecciones, por lo menos desde el punto de vista de los políticos que utilizaron estas categorías en sus discursos como señal de inclusión: ciudadanos, indígenas, negros, perredistas, priístas, panistas, campesinos, mujeres, pobres, costeños, taxistas, comerciantes, etc. Sin embargo, el recurso de la diferencia en los discursos políticos sustentados en el reconocimiento de derechos ciudadanos, la pluralidad étnica, el respeto y reconocimiento a los usos y costumbres, no adquiere sentido por el solo hecho de provenir del discurso

estatal y nacional. También adquiere sentido a partir del momento en que lo reciben y se lo apropian sus interlocutores (qué y quién lo dice), le encuentran funcionalidad y lo insertan en sus redes sociales y contactos personales.

En una primera parte hablaré de algunos discursos proselitistas pronunciados por los candidatos a diputados locales en el distrito electoral de Pinotepa Nacional en los que se enfatizan elementos étnico-raciales para convocar a la población votante. Suceso que se comparará con la representación de "las tres razas" en las fiestas patrias del mes de septiembre donde se despliegan elementos similares pero que cobran otro sentido para los actores.

Un segundo apartado muestra la estrategia de diferenciación étnica que una organización civil utiliza para acceder a recursos públicos. En este caso el recurso de la diferencia es útil para el colectivo en tanto procura beneficios concretos y se inserta dentro de un conjunto de relaciones de grupo. Su distinción como grupo cultural facilita su inclusión dentro de las políticas que promueve el Estado en pro de la integración ciudadana.

Finalmente, mostraré que los procesos de construcción ciudadana están enmarcados en una constante negociación, que implica redefinición, adecuación estratégica o instrumentalización de identidades. No obstante, los significados, símbolos y discursos no son reproducidos mecánicamente, ni entendidos de la misma manera en todos los escenarios. Uno de los elementos que median la apropiación de estos significados es la intervención de agentes socialmente competentes[2] (contactos personales) que traducen los discursos, mismos que son reelaborados por los actores locales en las redes sociales que se articulan con pertenencias a distintos tipos de comunidad. De esta manera, las referencias a las identidades participan en una construcción colectiva que no está acotada únicamente por lo étnico-racial.

2 Son actores que por su capital simbólico, prestigio social, estatus profesional, familiar, ético-moral, capacidad discursiva, manejo de información, logran entablar relaciones con otros actores, influir y generar opinión (véase Bourdieu, 1991, 1997).

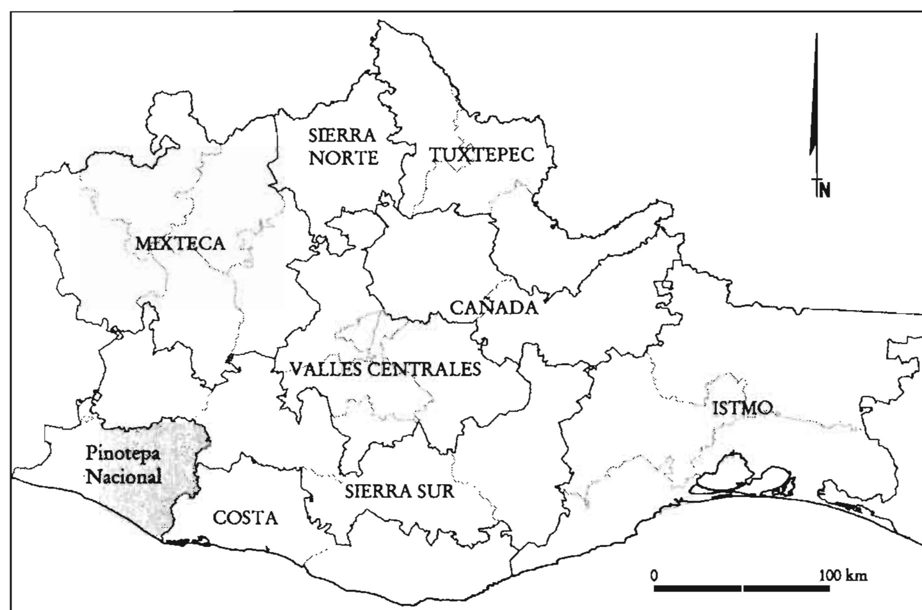



Figura 3. Distritos electorales y regiones, estado de Oaxaca, México.

## Pinotepa Nacional en la configuración regional

Pinotepa Nacional se encuentra en la zona geoeconómica de la Costa en el estado de Oaxaca (véase figura 3).[3] Es un municipio de antigua fundación; después de la conquista española fue un centro de poder colonial y se volvió municipio a partir de la independencia. Hasta antes de la década de 1970 era

[3] La entidad se divide en ocho regiones geoeconómicas que su vez se delimitan administrativamente en 30 distritos rentísticos. La división política reconoce 570 municipios que albergan a 10 519 localidades (Instituto Estatal Electoral, IEE, 2004). La entidad registra una enorme dispersión de localidades en su mayor parte consideradas como rurales. Esto se muestra en las concentraciones poblacionales en los municipios, las cuales en un 95% reúne poblaciones menores a 20 mil habitantes (INEGI, 2005). En la región de la Costa el municipio de Pinotepa Nacional reúne el mayor centro de población, con 44 441 habitantes (INEGI, 2005), pertenece al distrito judicial de Jamiltepec y es sede distrital en las elecciones locales y federales. Dentro del concierto regional constituye uno de los centros comerciales y políticos más importantes.

un lugar relativamente aislado del centro del país, pero con actividades comerciales regionales importantes desde el periodo Colonial. El acceso carretero en la década de 1970 favoreció las actividades de intercambio comercial, el fortalecimiento de la actividad ganadera, el crecimiento comercial, de servicios y la articulación regional de las zonas serranas y costeras. La cabecera municipal ocupa el lugar central, ahí se concentra la mayor parte de los servicios educativos, bancarios, comerciales, oficinas gubernamentales, así como la mayor parte de las riquezas y la élite local. Como lo señala Hoffmann (2004: 84), este centro urbano funge como centro de intercambio de productos; es cabecera a nivel político, lugar de producción de la hegemonía y de las elites regionales económicas y políticas.

En Pinotepa el campo económico está superpuesto al campo político, y las familias adineradas, grandes comerciantes, ganaderos y rancheros poseen capital económico y de tierras. Estos capitales están invertidos en actividades productivas como la ganadería, el comercio, la prestación de servicios y en algunos casos en el narcotráfico. En este municipio la actividad agrícola "tradicional" desde mediados de la década de 1990 se redujo sensiblemente. La producción de granos básicos decayó y creció la producción de pastizales y de productos con valor comercial. El sector secundario asociado principalmente con actividades comerciales se ha mantenido estable durante las últimas dos décadas. Y es el sector terciario en donde se observa mayor crecimiento. Las tendencias de urbanización, concentración de infraestructura, servicios educativos, administrativos, bancarios y comerciales en la ciudad de Pinotepa Nacional han incrementado de manera significativa la ampliación de servicios y actividades que generan fuentes de trabajo formal e informal (veáse cuadro 1).

La participación económica y preeminencia de las familias adineradas, algunos comerciantes y rancheros en las actividades con mayor derrama económica los situa directamente en la comunidad como patrones, proveedores de servicios, arrendadores y en algunos casos como funcionarios de gobierno en alguna dependencia estatal (delegados de gobierno, delegados de oficinas regionales o cargos relacionados con la procuración de justicia y el ayunta-

miento). Buena parte de estas familias llamadas de "renombre" (esquema "clásico" en el México rural) están articuladas o en alianza con el Partido Revolucionario Institucional (PRI), ya sea como militantes, líderes políticos o aliados. El capital económico de estos actores políticos en conjunto con su capital político son factores que favorecen el establecimiento de relaciones desiguales, en posición de dominación, con diferentes sectores de la población, tanto con ciudadanos como con grupos organizados.

CUADRO 1.
Participación de los sectores económicos en la Población Económicamente Activa (PEA) en el municipio de Pinotepa Nacional.

| *Año* | *Sector Primario* | *Sector secundario* | *Sector terciario* |
|---|---|---|---|
| 1990 | 55.30 | 16.40 | 28.30 |
| 1994 | 52.16 | 15.18 | 32.64 |
| 2000 | 33.70 | 15.49 | 47.95 |

Fuente: INEGI, Censos económicos 1990, 1994, 2000.

Actualmente la cabecera municipal es una de las principales ciudades en el estado; en ella se concentra la mayor parte de la infraestructura y servicios (de salud, educativos, comerciales y de servicios) en la región. El municipio está conformado por 38 localidades, reúne una de las mayores concentraciones poblacionales en la Costa, alrededor de 44 400 habitantes (INEGI, 2005). Es un espacio compartido por población indígena (en su mayoría mixteca), afromestiza y mestiza. Según criterios lingüísticos existen alrededor de 24.7% de hablantes de lengua indígena y se estima que 39.6% es población indígena (CDI, 2002).

Siendo un lugar central económica y políticamente dentro de la configuración regional, la disputa partidaria se antepone a los sistemas políticos de elección de autoridades locales llamados en Oaxaca "de usos y costumbres". Jurídicamente el municipio de Pinotepa Nacional se rige por el sistema de partidos. En el ámbito del distrito electoral, que se compone de 24 munici-

pios, cuatro de ellos se rigen por el sistema de usos y costumbres y veinte por sistemas de partidos (véase figura 4).[4] Sin embargo, ambos sistemas políticos (usos y costumbres y partidos) están imbricados en los espacios municipales. Es decir, las prácticas tradicionales de elección de autoridad por usos y costumbres se llevan a cabo en municipios registrados bajo el sistema de partidos y al revés, existen prácticas de sistemas partidarios que se llevan a cabo en municipios de usos y costumbres.[5]

La emergencia de actores que compiten con las élites en el terreno político por lugares de representación local-regional se empezó a manifestar en la ciudad de Pinotepa a finales de la década de 1980. Algunos de los "nuevos" líderes son maestros, empleados, profesionistas y campesinos con capitales variados, sin embargo se establecen como agentes socialmente competentes por los vínculos extralocales que tienen. Varios de ellos participan en asociaciones civiles, políticas y productivas. La acumulación de capital social y la ampliación de redes sociales de estos actores los han motivado a participar

[4] En el estado de Oaxaca se reconocen dos sistemas políticos de elección de autoridades locales: sistema de partidos y de usos y costumbres. Los lugares con mayor concentración de electores se registran bajo el sistema de partidos políticos y se encuentran en las regiones del Centro, Istmo, Costa y Tuxtepec. Dichas regiones se consideran los principales polos de desarrollo en la entidad y en ellas se encuentran los principales centros urbanos. En los distritos donde se concentra el mayor número de municipios, no necesariamente número de electores, se encuentran poblaciones indígenas que se rigen por el sistema de usos y costumbres para la elección de sus autoridades locales. Actualmente los municipios normados por usos y costumbres reconocidos en el catálogo municipal para renovación de ayuntamientos en Oaxaca son 418, y representan 73% del total de municipios a nivel estatal.

[5] Algunos ejemplos que lo ilustran son el municipio de Santiago Ixtayutla y el de Pinotepa Nacional, el primero inscrito bajo el régimen de usos y costumbres y el segundo por partidos políticos. En ambos casos la asamblea es una instancia de elección de autoridades locales. En el caso de Ixtayutla la elección de las propuestas (candidatos) para tomar el cargo de presidente municipal se realiza a través de la asamblea, de acuerdo con el procedimiento de usos y costumbres. La elección de los candidatos se realiza por voto secreto. En el caso de Pinotepa Nacional las elecciones de presidente municipal se realizan por voto secreto y partidos; sin embargo, al interior de las localidades, la elección de la autoridad local o agente municipal o de policía suele realizase por costumbre mediante asamblea, en algunos casos se utiliza el voto secreto y en otros no.

Figura 4. Sistemas electorales por municipios,
Distrito de Pinotepa Nacional, Oaxaca.

en las contiendas electorales. Algunos de ellos militan o simpatizan con las tres principales fuerzas partidistas: Partido de la Revolución Democrática (PRD), Partido Acción Nacional (PAN) y Partido Revolucionario Institucional (PRI), así como en organizaciones políticas adheridas a estos tres partidos (regionales o nacionales).

En diferentes momentos la disputa partidaria ha sido un canal de expresión de quienes son excluidos del beneficio de los recursos públicos (por ejemplo: servicios básicos, programas institucionales e infraestructura), de las decisiones locales o del ejercicio del poder. Anteriormente, por lo menos

hasta la mitad de la década de los noventa la reivindicación étnica no era una bandera de lucha explícita. El discurso político manifestaba las condiciones de desigualdad y pobreza en las que vivía la población en general, entre la cual se encontraba la población indígena. Los discursos partidistas entonces enfatizaban dos representaciones de colectividades opuestas, asociadas cada una a un grupo socioeconómico. Una asociada al PRI y a "los ricos" (identificados con las "familias de renombre" y cacicazgos regionales) y la otra al PRD, asociada a "los pobres".

Sin embargo, en la práctica local esta asociación no era tal, ambos grupos estaban conformados por bases sociales marginales y de diferentes estratos sociales. Hoy en día tanto el PRI como el PRD incorporan en sus dirigencias líderes populares y miembros de la élite local.En el caso del PRD, la incorporación de miembros de "las familias de renombre" desde 1995 motivó el rechazo de algunos líderes populares, quienes decidieron construir un discurso propio y agruparse en otro tipo de organizaciones (civiles y productivas) para diferenciarse de los "nuevos grupos" que se integraron al partido. Específicamente una de estas agrupaciones reivindica la identidad negra o afromexicana en sus discursos, especialmente ante instituciones de gobierno y organizaciones no gubernamentales. De esta manera asigna reivindicaciones propias a su discurso, legitima sus acciones, mantiene presencia dentro del campo político y asegura cierta independencia ante la institución partidaria y su control. En este contexto, los discursos y las formas de hacer campaña política de los candidatos a diputado local del PRI y PRD en la campaña política de 2004 fueron muy similares, salvo que el PRI contó con mayores recursos y vinculaciones institucionales que le facilitaron la coacción del voto.[6] En general ambos partidos acudieron a la militancia, pidieron el voto a los sectores corporativos, realizaron intercambios materiales para obtener el favor del voto, facilitaron

[6] Es importante aclarar que en la contienda electoral de agosto de 2004 para elegir diputados locales y gobernador del Estado el PRI participó con el PT y PVM formando la alianza "Nueva fuerza oaxaqueña". El PRD, Convergencia y pan formaron la alianza "Todos Somos Oaxaca". En este escrito se presenta a los candidatos en relación a su adscripción política.

el acarreo de personas y desarrollaron a lo largo de la campaña discursos que podían eventualmente aludir a las identidades étnico-raciales. En otras palabras, siguieron con el ritual electoral tradicional, sin que el discurso de lo étnico implicara cambios estructurales en su campaña o en propuestas políticas a favor de grupos específicos. Sin embargo, esta última dimensión (étnico-racial) apareció en varios espacios en el transcurso de la campaña electoral.

## Escenario 1: El discurso proselitista y "las tres razas"

En Oaxaca, nombrar "lo indígena" es común en los discursos de los candidatos que compiten por cargos de elección popular y de manera más explícita y frecuente desde inicios de la década de 1990 hasta hoy. Una de las razones para considerar a esta población es su importancia numérica en la entidad, y otras, responden a los cambios en las políticas de Estado en la relación con la población indígena.[7] En la entidad oaxaqueña, siguiendo criterios lingüísticos, el 44% de la población aproximadamente es indígena y en el distrito local de Pinotepa Nacional conformado por 24 municipios se registra alrededor del 36% (INEGI, 2000). La forma en que suele aparecer lo indígena en los discursos es mediante mensajes en la lengua materna de la población indígena. En ellos se ensalza "la costumbre" como un recurso patrimonial de la cultura oaxaqueña o regional. En ocasiones los candidatos asisten a rituales y utilizan indumentaria indígena.

[7] Algunos de los cambios más significativos a nivel federal fueron la reforma constitucional en 1992 que reconoce a México como un país multicultural y pluriétnico y en 2002 la aprobación de la Ley Indígena que hasta este momento no tiene una ley reglamentaria. Los cambios jurídicos en Oaxaca iniciaron en 1992 con el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derecho y la composición pluriétnica y multicultural en la entidad. En este mismo año se decretó en Oaxaca el respeto a las formas específicas de elección de los pueblos indígenas. Para 1995 se realizaron cambios en el Código de procedimientos electorales de Oaxaca (artículo 109) los cuales establecieron como procedimiento electoral consuetudinario los usos y costumbres. En 1995 los municipios registrados como "de usos y costumbres" eran 412, y después de la reforma de 1997 aumentaron a 418 (de los 570 que componen el estado).

En la campaña que realizaron los candidatos a diputado local por el distrito electoral XI con cabecera en Pinotepa Nacional, "lo indígena", desde la perspectiva de la candidata perredista, estaba sustentado en el respeto a los derechos indígenas. En el caso priísta, nombrar la diferencia étnica (indígenas y negros) era una forma de incluir a esta población dentro de los discursos proselitistas "estándar". Es conveniente saber que el candidato del PRI pertenece a una de las familias más adineradas de la región; unos meses antes había dejado el cargo como presidente municipal en Pinotepa Nacional. La candidata del PRD es profesora y militante de una organización política adherida al PRD; ella es originaria de una población cercana a Pinotepa Nacional. Ambos candidatos no contaban con popularidad, ni liderazgo en la región.

Veamos con más detalle cómo cada contendiente utilizó el recurso étnico en sus estrategias de comunicación.

"Lo indígena" en el discurso de la candidata perredista refería a la costumbre y a los rasgos que la componen: la lengua, la mayordomía, las formas de elección, los productos artesanales y la vestimenta. En los mítines políticos se presentaba como indígena y reafirmaba esta autoidentificación usando trenzas e indumentaria indígena como huipiles y blusas bordadas que en ocasiones no pertenecían a la vestimenta regional (por ejemplo, vestimenta que se usa en diferentes bailes regionales del país). En sus discursos vinculó "naturalmente" la diferencia étnica (indígena) con la pobreza y llamó a hacer valer los derechos indígenas sustentados en la Ley indígena de Oaxaca. En palabras de ella, se trataba de "Hacer valer el derecho de los pueblos indígenas olvidados y marginados de la Costa".

La diferencia que marcó la candidata con relación a su contrincante partidista fue "ser portadora de lo indígena" y pertenecer a la oposición partidista que se autocalificaba como democrática. La estrategia de la candidata al presentarse como indígena originó burla en la comunidad política a la que pertenecía, ya que antes no había hecho explícita esta identificación y era claro que se trataba de una forma de sumar más votos en favor de su candidatura. Algunos actores mencionaron con cierta burla que "Ahora resulta que le

salió lo india con la candidatura", "Es realmente exagerada la forma en que se viste, ni una india de aquí se viste como ella" o "Ahí viene la india María" (personaje cómico de televisión).

En los mítines de campaña se convocó a la población indígena de la región simpatizante del mismo partido (PRD) y algunos de los comentarios que suscitó la apariencia de la candidata hacían ver que no había identificación con ella. La forma de representar "lo indio" estaba fuera de lugar o parecía un disfraz. Ser parte de esta comunidad implica compartir más que la apariencia. En Pinotepa Nacional la filiación a la comunidad indígena está sustentada no sólo en la lengua —aún cuando en la región de la Costa se manifiesta mayor vitalidad que en otros lugares donde no habita población indígena mixteca— sino también en la interacción, la cultura compartida y la territorialidad (Barabás y Bartolomé, 1999).

Al margen de la simpatía partidista algunas personas expresaron su malestar indicando que "Es una revestida, qué va ser india!"[8] o "ahorita nada más es india, ya en la silla ya no". Aquí la representación de lo indígena estaba descontextualizada del espacio social en el que se presentó, y reducida a la apariencia, a la imagen folklorizada de "lo indio" que es usada en el proselitismo político en diferentes niveles.

Por su parte, los mensajes del candidato priísta hacían distinción entre tres públicos: el dirigido a la población en general, a la población indígena y a la población afromestiza o negra. Es preciso mencionar que esta distinción ya la había promovido el candidato en otras ocasiones: cuando fue presidente municipal del lugar. Una de ellas se llevó a cabo en las fiestas patrias, que se celebra anualmente

[8] Me explicaron que el término de "revestida" en Pinotepa hace referencia a una persona que trata de hacerse pasar por indígena pero no es más que "revestida", sólo lo aparenta usando los vestidos que se usan por costumbre. Esta expresión la escuche en el mitin político de cierre de campaña en Pinotepa Nacional, julio 2004. Con respecto a este término utilizado en la región, Drucker (1963, citado en Bartolomé y Barabás, 1999) menciona que "revestido" es uno de los elementos de tránsito de mestizaje. Es decir cuando se cambia de la indumentaria tradicional indígena a la que usa comúnmente la gente mestiza. Quienes deciden hacer el cambio de indumentaria son considerados como ñut'aku (indio pintado) o ñuta'ñu (gente con máscara).

en el mes de septiembre. A partir del primer año de su gestión (2002-2004) como presidente municipal invitó a la población afromestiza del lugar a participar en la celebración de las fiestas patrias. De esta fecha hasta hoy se nombra un comité que se hace cargo de elegir a la reina afromestiza y arreglar el carro alegórico para el desfile del 16 de septiembre de cada año, al lado de las demás reinas. Es importante detallar este evento ya que ilustra las representaciones que localmente se tiene de "las tres razas".

Por primera vez en el año 2002 se "exhibieron" cinco reinas en la celebración de las fiestas patrias: la reina "América", la reina de "las fiestas patrias" y la reina "charra" (todas ellas mestizas); seguidas de la reina "indígena" y la reina "negra", cuando antes de esta fecha sólo se consideraban a las cuatro primeras (véase foto 1). En esta celebración se mostró "las tres razas que habitan en Pinotepa". En la escenificación, la primera reina vistió traje de noche e iba escoltada por damas de compañía, que en conjunto personificaban el desarrollo y la modernidad. La segunda reina enfatizó en su atuendo "elementos mestizos": el uso de los colores de la bandera en su vestimenta y de objetos que se identifican con la población indígena (por ejemplo las jícaras). La reina ranchera vistió un traje charro (vestimenta de gala del Bajío de México) y estaba acompañada por charros y caballos; ésta es una representación común de "lo mexicano" fuera del país. La reina indígena vistió de huipil dentro de un jacal con un metate y ollas de barro, en una imagen que intentó plasmar "elementos tradicionales de la forma de vida indígena" (la forma tradicional en que se construían las casas y el uso cotidiano de algunos utensilios). La reina negra vistió con colores brillantes y ropa ajustada rodeada de un escenario del trópico, artes de pesca y un tractor; ella era representante de una belleza física y supuestamente de formas de vida particulares de esta población y de los lugares donde habita.[9]

La escenificación evocó el carácter multicultural de la población regional, visibilizando los marcadores que identifican a cada sector: indumentaria, len-

---

[9] Para mayor referencia de esta fiesta consulte (Ziga, 2003) en el sitio web: http://www.idymov.com/documents/reunion2003/09Francisco%20Ziga_031.doc



Foto 1. Las Reinas de las fiestas patrias, Pinotepa Nacional 2002.

gua (discursos pronunciados en el evento) y elementos supuestamente emblemáticos de cada cultura. La intención fue mostrar "las tres razas" que conviven entre sí pero están diferenciadas o separadas, y conservan su alteridad.

De vuelta a la campaña electoral de 2005, vimos de igual manera un trato diferenciado hacia cada sector de la población. El discurso proselitista del candidato priísta dirigió el siguiente mensaje a la población negra: "el negro aguanta, el negro no se raja [...], este 2 de agosto vota por la NFO" (Nueva Fuerza Oaxaqueña). Las características nombradas hacia la población negra hacían alusión a viejos estereotipos construidos desde el periodo colonial, como los siguientes: el negro es violento, bravo, resistente, etc. y que sugieren que las diferencias fenotípicas están asociadas a "características culturales". Estas representaciones de lo negro han sido legitimadas a lo largo del tiempo por diversas instituciones como el gobierno estatal, la iglesia y también por académicos estudiosos de la región de la Costa Chica.

Por ejemplo, la descripción de la cabecera municipal de Pinotepa Nacional por el gobierno del Estado en 1858 era la siguiente: "Sus habitantes son sobrios

y honrados y con cortas excepciones, todos gozan de buena posición social y la localidad va cada día aumentando notablemente". La descripción se refiere a los habitantes de la cabecera municipal y a la población mestiza rica del lugar. En cambio, la descripción para Chicometec Santa María de la Luz (lugar donde habitaba población negra a un costado del municipio de Pinotepa), dice:

> Sus habitantes son de raza africana, poco afectos al trabajo y muy dados a los vicios, principalmente al de los licores espirituosos. De carácter irascible y llevando siempre consigo un largo y cortante machete, por cualquier cosa se abalanzan al adversario sin contar el número, y emprenden una lucha a machetazos, de donde resultan hechos sangrientos muy comunes en la comarca (Colección de Cuadros sinópticos de los pueblos, haciendas y ranchos del estado de Oaxaca, 1883).

Siglo y medio más tarde, en 1998, el discurso del Delegado estatal de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa) en Oaxaca no distaba mucho del anterior: "Los negros son flojos y desorganizados, ningún programa funciona ahí, hay que pensarlo muy bien para darles algo" (entrevista diciembre 1998).

Dos académicos estudiosos de la región de la Costa Chica participaron en esta construcción "cultural" de la diferencia. Véronique Flanet (1977: 38) menciona que en el municipio de Jamiltepec existe una agresividad muy fuerte entre negros e indígenas. Según ella, los negros consideran a los indígenas como tontos y sometidos y los indígenas consideran a los negros como impulsivos y sustancialmente criminales. Afirma que entre los dos grupos no se establece ninguna relación y deduce que entre los indígenas, negros y mestizos la conexión es con respecto al poder y sobre todo a la violencia. Por su parte Aguirre Beltrán insiste en el "ethos violento" de los negros de la Costa Chica; nos dice en su texto: "Es cierto que los indicados negros son muy insolentes, atrevidos, groseros y llenos de defectos" (Aguirre Beltrán 1958: 62).

Por una parte, el discurso institucional ha sido sostén de estereotipos de clasificación, circunscripción de espacios asociados a prácticas culturales,

formas de vida y condiciones socioeconómicas. Por otra parte, la intervención de las elites en los diferentes campos de la vida social ha influido en la organización de los espacios y repartición de roles económicos, los cuales son étnicamente diferenciados e históricamente estratificados (Hoffmann, 2004).

Con esto quiero decir que las representaciones que la elite política pinotepense (aquí representada por los candidatos y sus equipos de campañas) escenifica (el caso de las fiestas patrias) y pone en discurso (los mensajes de campaña) son representaciones racializadas y folclorizadas de la diferencia, asociadas a la estratificación socioeconómica y a espacios de asentamiento (el jacal de los indios, la playa de los negros, la ciudad de los mestizos). Sin embargo, estas representaciones de la elite política local se recibieron de maneras distintas en cada contexto. Veamos el caso particular de cómo se comentaron los mensajes proselitistas en el caso de las poblaciones negras.

> Se siente feo que uno lo llamen así..., no tiene derecho de venir a nombrar a la gente como el quiera (afromestiza de Santiago Tapextla, entrevista agosto, 2004).

> No hay respeto para nosotros, esa es una forma de maltratar a la gente (líder afromestizo de Lagunillas, Pinotepa Nacional, entrevista agosto, 2004).

> Se portó muy mal con la gente (el candidato del PRI), nos insultó a los transportistas nos dijo que éramos una bola de negros sucios, dijo que como quiera con nuestro voto o sin él, como quiera él iba a ser diputado. Y eso se lo cobramos, yo soy priísta pero yo voté por Marcela (candidata del PRD) (afromestiza de Santiago Tapextla, entrevista agosto 2004).

En la primera representación (las fiestas patrias) la filiación racial tiene sentido en tanto aparece como una imagen escenificada y estereotipada pero "positiva", por ejemplo en la belleza de la mujer negra. Esta imagen puede

generar autoidentificación,[10] en la medida en que se seleccionan características "valoradas" que aluden a las apariencias individuales. Y de hecho, el sentido de la distinción representada en las "tres razas" tuvo cierto eco, para pobladores autoidentificados como negros, en la idea de construirse en el espacio local e incluirse dentro del imaginario de la patria-nación. Se escuchaban comentarios como "ahora sí nos toman en cuenta en la fiesta" (aludiendo a las fiestas patrias en septiembre de 2004) o "Se pusieron bien, quedó chulito el carro y la reina" refiriéndose al carro alegórico donde se montó la escenografía.

En el caso del mensaje proselitista, la representación estereotipada de lo negro se sustentó en características raciales percibidas en forma negativa como el color, y en otras características como la resistencia, la fuerza y la valentía. Para varios de mis interlocutores resultó una afrenta porque volcó la imagen hacía el estereotipo "negativo", en una identidad genérica, que actúa en detrimento de una representación más apegada a la complejidad de "lo negro" en México.

En este sentido, el acto de nombrar evoca diferentes historias que remiten a la posición de cada actor dentro de un espacio sociohistóricamente construido. Por una parte, la participación de la población afromestiza o negra en la representación de "las tres razas" brinda imágenes de identificación étnica y pertenencia a la comunidad local. Así también legitima su presencia en el momento de la recreación patriótica junto con "la comunidad nacional", en donde la población indígena y mestiza siempre han estado legitimadas por el discurso del Estado. Por otra parte la aparición de lo negro en el discurso proselitista remite a historias de subordinación en las que se enfatiza el racismo, cuya construcción engloba la historicidad de las relaciones. Parafraseando a Roseberry, podríamos decir que "las palabras (y las imágenes) señalan y expresan relaciones y poderes materiales sociales, económicos y políticos" (Roseberry, 2002: 220).

[10] En el sentido en que lo propone Bartolomé: "Entre los complejos mecanismos psicosociales que contribuyen a desarrollar una identidad compartida destaca la afectividad, el efecto que despierta la presencia de otros con los cuales es posible identificarse en razón de considerarlos semejantes a nosotros mismos" (1997: 47).

## Escenario 2: los programas asistenciales, políticas públicas y pobreza

En este mismo proceso electoral, otros discursos reiteraban la representación étnico-racial de la sociedad regional, esta vez en una versión construida desde el gobierno del estado de Oaxaca y sustentada a través de la Ley de Pueblos y Comunidades Indígenas. Este caso lo ilustramos con la asociación civil Enlace de Pueblos, Organizaciones y Comunidades Autónomas (EPOCA), al ver cómo integra o no la dimensión étnico-racial en sus actividades organizativas. Esta organización fue fundada en el año 2001 por líderes que participaron en organizaciones de producción agrícola, abasto popular y derechos humanos en años anteriores. Uno de los líderes de EPOCA goza de cierto reconocimiento político a nivel regional y sostiene relaciones extralocales que le han permitido acumular capital político y lealtades de líderes y lideresas del municipio y la región. La organización es de tendencia perredista aunque para ser beneficiario de las actividades de gestión de recursos para proyectos productivos y de capacitación, no es necesario ser militante o simpatizante perredista.

La organización gestiona los recursos directamente con los grupos en las diferentes localidades. Los colectivos (en su mayoría conformados por mujeres) convocan a familiares, comadres, amistades y vecinas de la lideresa en la localidad. La convocatoria de mujeres en un espacio común —la organización civil— permite establecer relaciones de afinidad, amistad y competencia entre las participantes. En este espacio transitorio (momentáneo) se comparten historias y problemáticas similares, como pueden ser las dificultades para asistir a las reuniones por dejar a los niños al cuidado de otras personas, los celos de la pareja, el cuestionamiento de los familiares por "ir a perder el tiempo", problemas económicos, la ida al norte de algún familiar, la crítica de alguno de los miembros que no participa o no coopera, discusiones partidistas, formas de resolver la gripe de los pollos, etc. Es a través de estas preocupaciones cotidianas compartidas que se dibujan fronteras y se expresan exclusiones, como se nota en algunos de los reclamos que manifiestan sus participantes.

Así lo observamos en el caso de dos lideresas que participan en la gestión

de los proyectos, quienes se inconformaron ante uno de los líderes gestores a causa de la distribución de proyectos que fueron otorgados en su mayoría a "los indios": "Puro nomás con los indios, ahora ve por los negros, por tu gente, ya nos toca". La competencia entre los grupos a los que se les otorgan recursos se hace explícita en las reuniones generales de la organización, pero de manera más puntual y personal con los líderes. La diferencia étnica no se expone de manera explícita cuando se hace ante la asamblea grupal, pero sí ante el gestor que es el encargado de llevar las demandas locales en las instituciones. La gestión de recursos que la organización realiza en las instituciones de gobierno ha encontrado respuesta favorable a sus peticiones en tanto éstas se incorporan a grupos específicos de carácter étnico, de género o grupos de edad. Cumplir con ciertos perfiles de población en la gestión de recursos se traduce en su inserción en las políticas que promueve el gobierno, principalmente a nivel federal. Uno de los líderes nos explica:

> Nos hemos presentado ante Sedesol, Reforma Agraria y Comisión Nacional de los Pueblos Indígenas como afromexicanos, porque así lo dice la constitución..., La Ley de Comunidades Indígenas. Aquí en el estado (Oaxaca)..., aquí hay negros o morenos en muchos lados, aquí no hay respuesta. En las convocatorias hemos tenido que ir definiendo poco a poco quiénes son los negros, a dónde están, cómo viven. A nivel federal se extrañan y te preguntan, te dicen ¡a poco sí hay!, les decimos que sí hay y les sacamos la Ley de Oaxaca donde nos reconocen y por eso también nos tienen que reconocer a nivel federal (líder de EPOCA).

> Ahora que Fox habló de los negros y dijo que los mexicanos hacen trabajos que ni siquiera los negros quieren hacer y puso a Memin Pingüin en timbres postales, hay que ir a exigirle, hay negros que aquí en México requieren de atención (líder de EPOCA).

En esta ocasión el líder de EPOCA planteó a las lideresas de las organizaciones locales algunas convocatorias para gestionar proyectos ante diferentes

instancias de los gobiernos estatal y federal. La lista de proyectos contenía apoyos para actividades productivas, de capacitación y asistencia social. Entre los requisitos generales en los proyectos se pedía: residir en una población de hasta 5 000 habitantes (en algunos casos hasta 2 500 dependiendo del programa), vivir en una localidad clasificada como de alta o muy alta marginación, estar en situación de vulnerabilidad social (adulto mayor de 60 años, tener alguna discapacidad o vivir en situación de pobreza patrimonial o alimentaria) y precisar información socioeconómica. Hay un apartado donde se tiene que especificar si se es hablante de alguna lengua indígena y/o pertenece a algún grupo étnico (véanse las páginas electrónicas http://www.sedesol.gob.mx y http://www.sra.gob.mx).

En general, en el llenado de las solicitudes las mujeres decían ser gente pobre y se adscribían sin mayor cuestionamiento a un grupo étnico, en este caso afromexicano o indígena. La adscripción se fundamentaba en la apariencia, en rasgos fenotípicos, por lo que identificarse con este marcador "era evidente". En ocasiones, bastaba con nombrar el lugar de residencia de las personas para clasificarlas, de manera casi automática, como afromexicana o negra, o indígena (clasificación a veces otorgada por los miembros de la organización civil). Adscribirse a un grupo en esta situación no generó incomodidad o rechazo, pues este identificador está destinado a un ámbito fuera del espacio local, donde la diferenciación étnica al exterior es útil porque podrá traer beneficios inmediatos (recursos públicos). A continuación se cita un fragmento de la entrevista entre el encuestador de la organización y las lideresas:

> EPOCA: Voy a pedirle unos datos que se llaman socioeconómicos, le voy a preguntar cuántos trabajan en la casa, cuántos viven ahí, si las personas hablan alguna lengua indígena, cómo es su casa, o sea... de qué está construida (después de dar algunos datos, la lideresa le preguntó:)
> Lideresa: ¿Dime si yo digo que tengo refrigerador o ganado, esto lo toman en cuenta para darnos apoyo?
> EPOCA: Pues sí, se les da a las personas que necesitan más.

Lideresa: Bueno, entonces no pongas que tengo refrigerador, todas somos pobres y lo necesitamos.

Cuando se le preguntó sobre la pertenencia a un grupo étnico la lideresa contestó que "afromexicano". Es importante señalar que esta persona participó en la organización México Negro, así como otras de las asistentes, por lo que en sus discursos se incorporan palabras como afromexicano y etnia, términos que saben están asentados en la Ley. Así también uno de los líderes de EPOCA ha insistido en hacer llegar la Ley a pueblos indígenas y negros como parte de su derecho a la información y defensa de los derechos humanos.

Algo similar ocurre con otras convocatorias a "pueblos negros", como las que realizó la organización civil México Negro AC en sus encuentros anuales desde 1997. En estos eventos se insiste en la reivindicación de "la cultura negra en México" pero lo que más se discute son las condiciones de pobreza y marginalidad en las que vive esta población. La asociación civil EPOCA también ha convocado a eventos públicos bajo el lema de la diferencia étnica y étnica-racial. Uno de ellos fue la "Primera reunión de Enlace de Pueblos Negros" donde se abordaron temas acerca del marco legal de los derechos de los pueblos negros, migración, desarrollo económico, familiar, político y procesos electorales (12 de octubre de 2003). En esa ocasión los asistentes se identificaron en mayor medida como "gente de la Llanada" (región de la planicie en la Costa Chica colindante con el estado de Guerrero) que como negros o afromexicanos. Se observó que la pertenencia al lugar prima sobre la identificación étnico-racial, sin negarla. Es un "medio" para nombrar la distinción sin aludir a su condición de "negros", como una forma no racializada de expresar la alteridad.

Cito ambas convocatorias de organizaciones locales para ilustrar que la asistencia de población afromestiza o negra tiene tras de sí una red de relaciones sociales a la que responde, más que inquietudes de índole "étnica". En el caso de México Negro las relaciones se establecem en torno al párroco, quien es el líder de la organización, e impulsó proyectos de cajas de ahorro en varias comunidades, proyectos productivos y de producción artística. El asistir o

participar en los eventos de México Negro no proviene prioritariamente de la adhesión a la reivindicación identitaria "negra", sino que traduce la inserción de los asistentes en una red de alianzas y lealtades tejidas alrededor de una institución (la Iglesia), de un líder (el cura) y de acciones (los proyectos productivos, financieros o artísticos) que reditúan beneficios concretos e inmediatos.

En el caso de EPOCA las relaciones de alianza se construyen con respecto a la organización local y regional que tiene un estatus jurídico y una trayectoria política. Importan ante todo la figura del líder, quien es percibido con competencia política, las acciones que se concretan mediante el beneficio de recursos y la afiliación partidista (PRD), aunque esta última no sea una condición para pertenecer al grupo. En estas relaciones, no sólo media el intercambio material, sino que existen redes de relaciones donde hay intercambios solidarios, relaciones recíprocas que crean (o se derivan de) afinidades y afectos.

Con estas ejemplificaciones intento mostrar que las pertenencias a varios tipos de "comunidad" (eclesial, productiva, de género, partidaria, de apoyo solidario) se combinan para, en una situación determinada, permitir la adscripción a uno u otro tipo de "comunidad", en este caso la étnica-racial. Los ejemplos que se han citado muestran una demanda específica (proyectos productivos, becas, capacitación, vivienda, etc.) a la que se supone tienen derecho no sólo en términos de ciudadanía, sino por pertenecer a un tipo de comunidad identificada como indígena o negra. Esto alude al derecho que les confiere la Ley de Pueblos y Comunidades Indígenas de Oaxaca desde 1998.

## La lucha por la inclusión

Estos discursos del "derecho" son escuchados de parte de los líderes de las organizaciones: mensajes proselitistas, declaraciones en la radio, televisión y prensa, así como los discursos que se construyen a nivel local o grupal. Es decir, no son privativos de un grupo político, ni representan alguna tendencia en particular, sino que conforman una especie de "discurso ambiente" al que recurren unos

y otros en función de sus necesidades. Pero al recurrir a este "instrumento", los actores locales elaboran a su vez discursos propios o descartan otros y participan por este hecho en la construcción "colectiva", pero diferenciada de "lo étnico" y "lo étnico-racial" (lo indígena y lo negro), en la región.

En la descripción de los dos escenarios, "lo étnico", particularmente cuando se refiere a poblaciones negras, afromestizas o afromexicanas, no aparece como reivindicación identitaria, sino más bien como una aspiración de participar dentro de los espacios públicos. Los reclamos se dan en torno a la discriminación de que son objeto, pidiendo el reconocimiento de su identidad mexicana (Lewis, 2000) y un mayor acceso a recursos públicos. Ubicamos entonces reclamos ciudadanos articulados a problemáticas sociales, en los que "lo étnico" expresa formas de desigualdad en el espacio social. "Lo étnico" en primer término aparece formulado no por grupos sociales sino por líderes o personas, como "expresiones individualizadas de la etnicidad" (Rodríguez y Hoffmann, 2005). La mayor dificultad para estos protagonistas es que la definición de lo negro se restringe por ahora a la apariencia, argumento que en sí es problemático por el complejo mestizaje que existe, y por ser un elemento que no se sobrepone en todas las relaciones sociales. Además "lo negro" en México carece de contenido, en cuanto no existen categorizaciones institucionales que sean un referente o gocen de consensos acerca de sus representaciones (Hoffmann, 2004). En Oaxaca la ley que reconoce a "las comunidades afromexicanas" se circunscribe al modelo indígena, a partir del cual se conceptualiza la diferencia y establece la diversidad cultural.[11] En los casos que se expusieron podemos decir que la identificación racial cobra sentido en tanto se articula con otras redes sociales en las que existen múltiples pertenencias, o en las que la diferencia legitima un lugar o posición dentro de la sociedad local o regional.[12] Aquí es preciso

---

[11] En la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca publicada en 1998 se reconoce la existencia de comunidades afromexicanas, las cuales pueden ampararse en esta misma ley.

[12] En este mismo volumen Hoffmann analiza un caso en el que la diferencia étnica legitima la presencia de una comunidad en un espacio social y lugar preciso.

considerar los contextos, tiempos y tensiones políticas, sociales y económicas en el momento de la producción y enunciación de los discursos, y el "cómo las categorías étnicas intervienen en tanto que componentes de la acción social y cultural" (Levine, 1999: 168, citado por Hoffmann, 2006).

En lugar de calificar este papel protagónico como "un abuso de la etnicidad", es importante destacar que "decir la diferencia" reposiciona a los actores sociales en el campo político y es una vía para participar y canalizar demandas ciudadanas. Utilizar la "vía étnica" tiene como telón de fondo los cambios económicos y culturales en el contexto de la globalización. Recordemos que en México desde inicios de la década de 1990 hasta hoy la esfera pública ha experimentado profundas transformaciones. Con la descentralización, se observó por un lado la diversificación de actores sociales y de sus organizaciones, y por otro el fortalecimiento de instancias locales y regionales. Con esto, dos procesos entremezclados se observan: uno es la segmentación de la sociedad ante la diversificación de actores y el otro la fragmentación de las organizaciones, producto de la relocalización de los actores (De Grammont, 2003). En este contexto, los colectivos buscan reagruparse en otros tipos de identidades colectivas que les permitan abrir espacios de participación, defender proyectos y alternativas propias de desarrollo e inserción global.

La adecuación a las nuevas reglas para obtener recursos institucionales hoy en día requiere de mayor capacidad técnica, de interlocutores especializados y de redes sociales que apoyen la gestión de recursos. Consideremos que una persona en situación de pobreza por gestión propia no podría acceder a los recursos que le están destinados, sea para el combate a la pobreza, el apoyo a la población indígena o para el impulso de actividades productivas de sectores marginales, que han sido afectados por la devastadora situación del agro en el país. La intermediación dentro de las políticas que promueve el Estado se ha establecido como vínculo necesario entre éste y la sociedad. En este sentido los agentes socialmente competentes traducen los discursos del derecho, tienen la capacidad de "contener el descontento social", son interlocutores de demandas sociales, cumplen la "labor de corresponsabilidad

social" que pide el Estado para el otorgamiento de recursos y se suman a la continua negociación de los mismos. Es decir, el Estado participa dentro de procesos de exclusión e inclusión social, en los que la primera —la exclusión— es un fenómeno cultural y social que se asienta en el carácter de la diferencia (Boaventura de Saouza Santos, 1995). En otras palabras, hablar sólo en términos de desigualdad encubre procesos de diferenciación que no sólo resultan de la distribución desigual de recursos.

## Conclusiones: ¿Identidades instrumentales o estratégicas?

Cuando hablamos de instrumentalización identitaria es necesario ubicar que "el uso" de las identidades supone una serie de condiciones: la posición que ocupa el actor en el entorno social (individual y/o colectivo), su relación con el Estado y los capitales con los que cuenta dentro de los diferentes campos sociales. De acuerdo al análisis, la instrumentalización no es suficiente para describir procesos de redefinición de identidades, pero sí permite entender el proceso de identificación en una relación, tiempo y contexto determinado. En este sentido hablamos de un proceso de identificación étnico-racial que está relacionado con otro tipo de pertenencias a diferentes "comunidades imaginadas" (pobres, campesinos, migrantes…), donde se incluyen relaciones de tipo clientelar[13] y de reciprocidad,[14] como lo vimos en las ejemplificaciones. La identificación está sujeta a cambios en tanto está mediada por el conjunto de relaciones y contactos personales en el que las representaciones en torno a una identidad se reactualizan.[15] En los últimos años, las identificaciones como

[13] Larissa Adler (2001) conceptualiza este tipo de relaciones como "redistributivas", en el que participan individuos con diferentes jerarquías, con recursos desiguales y se intercambia bienes materiales y lealtad por protección o favores.

[14] Se refiere a relaciones que conllevan intercambios recíprocos que suelen ser redes horizontales que aligeran la presión de relaciones jerárquicas (Adler, 2001).

[15] De acuerdo con Giménez (2000: 55) "la identidad de los actores (individuales y colectivos) resulta de una especie de compromiso o negociación entre auto afirmación y asignación identitaria, entre

negro, indígena o pobre adquirieron sentido en el momento de la negociación de recursos públicos. La participación de estos sectores en la lucha por acceder a recursos públicos se convierte en un capital político para las organizaciones civiles o políticas que vinculan las esferas de gobierno con el ámbito ciudadano. En este sentido la identidad es un recurso estratégico para sostener reclamos.

En la situación proselitista, el mensaje en boca de la elite política (blanca o mestiza) lanzó representaciones que estaban sustentadas en concepciones raciales (al igual que la representación de las organizaciones civiles), cargadas de racismo y estigmatización y enmarcadas en estructuras jerárquicas que resultaron insultantes y favorecieron las confrontaciones de los actores locales. Este mensaje nos muestra que no existe consenso acerca de las representaciones de lo negro en México —ni en la región— (Hoffmann, 2004) y que por ello se utilizan concepciones estereotipadas de manera general.

Por medio de sus políticas públicas, el Estado construye categorías específicas estructuradas por ejes de clase, ocupación, género, edades, etnicidad y lugar que son reafirmadas continuamente en las formas de rutinas, rituales, instituciones y discursos de gobierno. Sin embargo, estas formas son de naturaleza relacional; es decir, hay una articulación entre la formación del Estado y la cultura popular; así como existen distintas formas de entender las representaciones que se producen en los distintos ámbitos (Joseph y Nugent, 2002).

En el estado de Oaxaca, caracterizado como espacio multiétnico, existen múltiples expresiones materiales y simbólicas en las que podemos ver "la incorporación de los elementos de las culturas contra hegemónicas como mecanismo de legitimación" (Mallon, 2002). En otras palabras, el Estado y las instituciones se apropian de los símbolos y referentes de los subalternos

'autoidentidad' y 'exo-identidad', [...] La mayor o menor legitimidad de uno o de otro polo, es decir la primacía de la autoafirmación o de la asignación, depende de la correlación de fuerzas entre los grupos o actores sociales en contacto. En efecto, la identidad es un objeto de disputa en las luchas sociales por la clasificación legítima y no todos los grupos tienen el mismo poder de identificación".

(aquí los indígenas y negros) para construir sus propios instrumentos de acción y legitimación.

En este sentido, los procesos de construcción ciudadana están enmarcados dentro de una negociación que de forma estratégica se adecua no sólo a las oportunidades, sino también a la posición que ocupan los actores dentro de los diferentes campos sociales y políticos. La relación entre Estado y sociedad civil es muy compleja, la renegociación constante, ya que los significados, símbolos y discursos no son reproducidos mecánicamente ni entendidos de la misma manera de un lugar a otro, de un momento a otro. Más bien, son reapropiados de diferentes maneras, con lo que demuestran cierta capacidad de producción de poder por parte de grupos subalternos que utilizan los mecanismos a su disposición: por ejemplo, en la lucha por cargos de autoridad local y regional, en la elaboración de alianzas con partidos políticos y organizaciones civiles, en el reclamo de mayor democratización de procesos electorales y vigilancia electoral, entre algunos otros.

# Bibliografía

Adler Lomnitz, Larissa

2001 *Redes sociales, cultura y poder, ensayos de la antropología latinoamericana*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, M. Á. Porrúa, México.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1958 *Cuijla*, Editorial, fce, México.

Barabás, Alicia y Miguel Bartolomé

1999 *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, vol. 1, ini-inah, México.

Bourdieu, Pierre

1999 *Razones prácticas, sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (cdi)

2002 *Indicadores Socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*, cdi, México.

De Grammont, Hubert C.

2003 "Las organizaciones campesinas en la transición democrática", ponencia presentada en el IV congreso de la amer, Morelia, 20-23 de junio.

Flanet, Véronique

1977 *Viviré si Dios quiere. Un estudio de la violencia en la mixteca de la Costa*, ini, México.

Fleury, Sonia

1998 "Política social, exclusión y equidad en América Latina en los años noventa", Centro de Documentación en Políticas Sociales, documento núm. 15, Caracas, mayo.

Giménez, Gilberto

2000 "Identidades étnicas: estado de la cuestión", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, ciesas-ini-M. Á. Porrúa, México.

Harvey, Neil

2000 *La rebelión de Chiapas, la lucha por la tierra y la democracia*, Era, México.

Hoffmann, Odile
2004 "De las 'tres razas' al mestizaje: diversidad de las representaciones colectivas acerca de 'lo negro' en México", memoria del II Seminario Internacional idymov, ciesas-Golfo, Xalapa, pp. 81-92.
2006 "Negros y afromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado", *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 68/1, pp. 103-135.

Instituto de geografía e informática (inegi)
2000 *Censo nacional de población y vivienda*, inegi, Aguascalientes.
2005 *Censo nacional de población y vivienda*, inegi, Aguascalientes.

Instituto Estatal Electoral (iee)
2004 *Memoria electoral*, iee, Oaxaca.

Jefatura política del distrito de Jamiltepec
1883 *Colección de "cuadros sinópticos" de los pueblos, haciendas y ranchos del estado libre y soberano de Oaxaca*, Jefatura política del distrito de Jamiltepec, Anexo numero 50 a la memoria administrativa presentada al H. Congreso del mismo el 17 de septiembre de 1883, Imprenta del Estado, Oaxaca.

Joseph, Gilbert y Daniel Nugent
2002 "Cultura popular y formación del Estado en el México Revolucionario", en Gilbert Joseph y Daniel Nugent (comps.), *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, Era, México.

Levine, Hal B.
1999 "Reconstructing ethnicity", en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 5, vol. 2, pp. 165-180.

Lewis, Laura
2000 "Blacks, blacks Indians, Afromexicans: the dynamics of race, nation and identity in a Mexican Moreno community (Guerrero)", en *American Ethnologist*, núm. 27, vol. 4, pp. 898-996.

Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas
1998 *Ley de derechos de los pueblos y comunidades indígenas del estado de Oaxaca*, Gobierno del Estado de Oaxaca, Oaxaca.

MALLON, FLORENCIA

2002 "Reflexiones sobre las ruinas: formas cotidianas de formación del estado en el México decimonónico", en Gilbert Joseph y Daniel Nugent (comps.), *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, Era, México.

ROSALDO, RENATO

2000 "La pertenencia no es un lujo: procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural", en *Desacatos*, núm. 3, CIESAS, México.

RODRÍGUEZ, MA. TERESA Y ODILE HOFFMANN

2005 "Reseña del tercer coloquio Idymov. *Construir y vivir la diferencia: los actores de la multiculturalidad en México y Colombia*", CIESAS-IRD-CEMCA-CREDAL-ICANH, 8-12 de noviembre, Xalapa.

ROSEBERRY WILLIAM

2002 "Hegemonía y lenguaje contencioso", en Gilbert Joseph y Daniel Nugent (comps.), *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, Era, México.

# Entre tradición e innovación: ejercicios indígenas de poder en Colombia

*Virginie Laurent*
IFEA-Colombia

Estimada en menos de 2% del total de habitantes (Arango y Sánchez, 1998: 20), la población indígena de Colombia se destaca por su trayectoria en el escenario sociopolítico del país.[1] A pesar de su poco peso cuantitativo alcanzó una visibilidad sin precedente en las últimas décadas. En la década de 1970 nacen las primeras organizaciones destinadas a encarnar sus demandas sociales con base en (re)afirmaciones identitarias, las cuales contribuirán a la formación de un movimiento indígena de amplitud nacional. Veinte años después, tres de sus representantes participan en la Asamblea Nacional Constituyente (1991) elegida para reemplazar la conservadora Constitución de 1886, hasta entonces vigente. Desde esta fecha ha ido en aumento el número de líderes indígenas que tienen acceso a cargos sometidos a elección a nivel local, departamental y nacional. Semejante auge del movimiento indígena en el paroma político no proviene sólo de sus dinámicas internas (su expansión y fortalecimiento; una voluntad de *participación propia*, a través de *sus* organizaciones) sino también del entorno en que llegan a desarrollarse. Por ejemplo, la introducción de la opción multicultural en la Constitución de 1991, que plantea un trato funda-

[1] En 1993 y en 2006 se realizaron en Colombia "censos indígenas", es decir censos en los territorios colectivos —resguardos y reservas— indígenas. De manera más general vale la pena subrayar que, hasta la década de 1970, los censos nacionales se fundaban en criterios "objetivos" para definir a la población indígena (el hecho de hablar una lengua aborigen y vivir en un sistema tribal, como señalaba por ejemplo el censo de 1951). A partir de las décadas de 1960 y 1970 las críticas expresadas por la antropología nacional frente a la rigidez de este criterio de identificación contribuyeron a que se introdujeran elementos subjetivos (por ejemplo "la conciencia de pertenencia a un grupo étnico", censo de 1973).

do en el reconocimiento de la alteridad para los llamados "grupos étnicos" —indígenas y afrocolombianos (Idymov, 2004a, 2004b).

La población indígena de Colombia se caracteriza además por una fuerte heterogeneidad, tanto por la ubicación geográfica de sus miembros como por la configuración de sus relaciones con la población no indígena. En su mayoría, vive en *comunidades* y *resguardos*[2] distribuidos desde las alturas de las cordilleras andinas hasta las tierras bajas de la Amazonia y la Orinoquia, pasando por las zonas costeras (Atlántico y Pacífico) (véanse las figuras 5 y 6 ).

Sin embargo, también se registra una presencia indígena en las ciudades.[3] En algunos departamentos la población indígena alcanza proporciones especialmente altas: a finales de la década de 1990 los indígenas constituirían 74.61% de la población del Vaupés; 41.01% de Guainía; 32.7% de La Guajira; 31.51% del Amazonas; 26.89% del Vichada y 13.93% del Cauca (Arango, Sánchez, 1998: 84). Se censan numerosas etnias en los departamentos de Amazonas (23), Vaupés (19), Guaviare y Putumayo (10). Sin embargo, la mayor parte de la población indígena se encuentra en otros departamentos: Cauca (166 883 personas; 23.8% de la población indígena del país), La Guajira (150 189; el 21.4%), Nariño (69 694; el 9.9 %) y Chocó (36 173; el 5.2%) (Arango y Sánchez, 1998).

Con base en esta diversidad, más allá de una designación genérica como *indígenas,* son múltiples los hábitos de vida, las posiciones frente al Estado o los actores armados —tan presentes en el contexto colombiano— o las formas de insertarse o no en la palestra electoral (véase Idymov, 2004a, 2004b y este mismo texto, más adelante). No obstante, muchos de los grupos que componen la población indígena colombiana, inclusive algunos de los que se encuentran en espacios urbanos, tienen como punto en común la existencia en su seno de autoridades reivindicadas como propias: cabildos, concejos de

---

2 La palabra comunidad se entiende aquí, como sinónimo de parcialidad o vereda, para designar a la unidad territorial y administrativa en la que está asentada gran parte de la población indígena en Colombia, por lo general dentro de un territorio colectivo (el resguardo); por extensión, también, a sus habitantes.

3 Para el caso de Bogotá, véase Zambrano (2004a, 2004b).

ancianos, *médicos tradicionales*, entre otros. Estos representantes del ejercicio político indígena así como de sus prerrogativas conviven al lado de esferas de poder —ejecutivo, legislativo, judicial— de índole nacional y gozan de un reconocimiento legal por parte del Estado en tanto *autoridades tradicionales* (Decreto 2 164 de 1995).

Frente a este carácter polimorfo del poder surge una serie de preguntas, que se plantean en Colombia pero tienen igual validez en México y en otras partes donde —más allá de los matices internos— se conjugan los denominadores comunes del multiculturalismo con experiencias de movilización electoral alimentadas por reivindicaciones étnicas. ¿Cómo pensar la convivencia desde diferentes lugares y formas de expresión de lo político: desde las instancias del Estado, en las comunidades indígenas, pero también a partir de lo que puede ser considerado como espacios de intermediación, tales como las organizaciones regionales y nacionales que encarnan el movimiento indígena? ¿En que términos autoridades —con atribuciones— aparentemente tan distintas pueden articularse, a veces oponerse o en ocasiones más bien nutrirse unas de otras?

De hecho, algunos "discursos fundadores" —trátese de peticiones de las organizaciones indígenas o de leyes implementadas desde el Estado— se empeñan en proteger la llamada *tradición*.[4] No obstante, aún bajo la posible rigidez de los argumentos que la defienden, ésta se mueve por procesos de adaptación, apropiación, invención y reinvención (Hobsbawm y Ranger, 1983), mientras las *comunidades* son *imaginadas* (Anderson, 1983). Así, en Colombia, el "multiculturalismo cotidiano" revela gran fluidez y numerosas intersecciones entre ámbitos comunitarios y nacionales, ciudadanía étnica y etnicidad ciudadana, llamados a la tradición o a la modernidad, como se explica más adelante. Por tanto, como lo sugiere Saurabh Dube, es necesario repensar la separación entre "sociedades occidentales, dinámicas y complejas, con historia y modernidad,

4 Para una ilustración de este fenómeno en el caso de México, véase, por ejemplo, Agudelo y Recondo, en este libro, Recondo (2004, 1999).

por un lado" y "comunidades no occidentales, simples y religiosas, arraigadas en el mito, la tradición y el ritual" ya que "[...] con frecuencia, ambos lados están reflejándose el uno al otro" (Dube, 2001: 16).

Paralelamente uno puede preguntarse cómo entrever los cambios introducidos por las medidas implementadas a finales de los ochenta y principios de los noventa. Unas apuntan a la descentralización del país y otras a la institucionalización de la diferencia. Todas tuvieron impactos en las relaciones comunidades indígenas/Estado y dentro de las comunidades. En efecto, la apertura de espacios de participación para las organizaciones indígenas no asegura la legitimidad de los que salen electos en su nombre. Puede contribuir a despertar rivalidades, entre quienes toman parte en el juego electoral y quienes quedan alejados de él. Por su parte, los principios del multiculturalismo aprobados por la Constitución de 1991 y las leyes que se inspiran de ellos, tampoco significan necesariamente su respeto y pueden tener sus propios efectos perversos. En nombre de la defensa de una identidad "pura" el multiculturalismo podría favorecer el repliegue y la estigmatización. Asimilada a una concepción fija de la etnicidad, tal fórmula resultaría homogeneizante, reconociendo la diversidad de los grupos, pero rechazando toda diferencia dentro de las llamadas comunidades (Adler, 1997; Barber, 1995; Touraine, 1997). La pertenencia a un grupo antes desfavorecido, que ahora garantizaría el acceso a algunos privilegios y derechos en el marco del multiculturalismo, podría igualmente fomentar procesos de victimización (Todorov, 1995; Feher, 1995). También generaría la dispersión de individuos, viéndose superadas las asociaciones creadas para defender intereses de grupo, por líderes motivados sobre todo por intereses personales (Walzer, 1995, 1997). Por último, el multiculturalismo podría significar la voluntad de los Estados de reducir los conflictos abiertos con grupos minoritarios disimulándose en actitudes sólo políticamente correctas; caso en el cual se retornaría inevitablemente a una hipocresía bajo la fórmula de la democracia participativa (Camilieri, 1997; Jaccoud, 1992).

Para contribuir a esta reflexión y tratar de ver cómo, entre tradición e innovación, se destacan varios modos indígenas de acercarse al poder en

Colombia, volveré primero sobre la manera cómo, entre la discriminación negativa y la positiva, puede *decirse la diferencia.* En segundo lugar, me detendré en algunas de las formas cómo *se gobierna desde la pertenencia.* Finalmente, reflexionaré sobre la *ciudadanía en construcción* en Colombia desde los noventa. Para ello examinaré cómo se traduce en términos de su puesta en práctica: ¿cuáles son los aparatos institucionales de la diversidad? ¿Cómo funcionan? ¿Cómo los principales sujetos a quienes están destinados alcanzan a manejarlos: apropiárselos, rechazarlos o sacarles provecho?

## Decir la diferencia

Reflejos de ires y venires entre esferas públicas y privadas, individuales o colectivas, los rituales constituyen un escenario privilegiado para (re)afirmaciones identitarias. "Pilares de la tradición" o "herramientas al servicio de la política moderna", los rituales contribuyen a fortalecer el sentimiento de pertenencia entre quienes participan en ellos, a la vez que marcan una frontera frente *al otro / los otros.* En ellos, al contrario de lo que pudo tener lugar desde la conquista española —con la implementación de medidas destinadas a separar territorial y legalmente a los indios del resto de la sociedad—, la diferencia no se impone desde el exterior sino que se ve proclama frente al Estado, ante otros grupos de la población o ante electores potenciales (véase Laurent, 2004b; Rodríguez, 2004).

Sin duda, la conformación de organizaciones indígenas en los años setenta constituyó un momento clave en este proceso de apropiación de la diferencia por parte de quienes, hasta entonces, figuraban como víctimas de sus efectos. Al respecto vale la pena hacer énfasis en la manera cómo, desde su creación en 1971, el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) respaldó gran parte de sus acciones en la Ley 89 de 1890 "por la cual se determina la manera cómo deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada" (véase en Gómez y Roldán, 1994) y cuyo contenido será declarado

anticonstitucional sólo hasta 1996, después de los cambios introducidos en la Constitución de 1991. No obstante su carácter racista, al hacer referencia a la existencia de autoridades comunitarias (los cabildos) y al definir los territorios colectivos indígenas (resguardos) como "imprescriptibles, inembargables e inalienables", esta ley se transformó en una de las herramientas del movimiento indígena colombiano en sus primeros años de existencia. Contra todo proyecto de disolución de los resguardos, el CRIC exigió la justa aplicación de la Ley 89 y recordó a quienes intentaban olvidarlo que los territorios indígenas no se pueden vender o parcelar. La ley se convirtió en un medio insospechado para su protección (CRIC, 1990; Gros, 1991).

Con este ejemplo se puede apreciar cómo desde una misma ley, se vislumbran varios modos de decir la diferencia: uno, desde afuera, con acento sectario (los indígenas están sometidos a un régimen especial por ser considerados como ciudadanos de segunda categoría); otro, desde adentro, con tono reivindicativo (haciendo valer la existencia de este régimen especial, se trata de exigir el respeto de derechos específicos).

## Gobernar desde la pertenencia

Desde esta perspectiva, en las décadas de 1970 y 1980, el movimiento indígena colombiano multiplicó sus demandas territoriales e identitarias frente al Estado y la sociedad nacional; una de ellas, el tema de las autoridades propias, llegó a ocupar un papel central. Reivindicado inicialmente en el Cauca el fortalecimiento de los cabildos se convirtió en punta de lanza de las organizaciones indígenas en todo el país, en especial con la creación de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) en 1982. Decir la diferencia iría a la par con una voluntad de gobernar desde la pertenencia, a partir de pautas de convivencia a las cuales se acude desde el espacio comunitario (CRIC, 1990; Gros, 1991).

En algunas comunidades, sin embargo, el empeño de las organizaciones indígenas en defender la figura del cabildo tuvo efectos desestabilizadores.

Lo que podría concebirse como la "exportación" de un sistema de organización principalmente andino, hacia zonas en las cuales no existía (como la Orinoquia, la Amazonia, la península de la Guajira o la Costa Pacífica), desplazó en menor o mayor grado a quienes allí detentaban hasta entonces la *autoridad tradicional.* Estos serán remplazados por "nuevos jefes indígenas" (Chaumeil, 1990), letrados y más conocedores de las leyes y de interlocutores a nivel nacional e internacional, pero no necesariamente respetuosos de los antiguos. Con la creación de organizaciones político-electorales indígenas a principios de los noventa y el "aprendizaje de la política moderna" (Santana, 1992: 153), la adecuación entre las autoridades tradicionales y la nueva élite indígena tiende a verse aún más en cuestión. De aquí en adelante se afirman líderes, muchas veces formados en el marco de las organizaciones nacidas en las décadas de 1970 y 1980, que pretenden asumir papeles de representación de las comunidades en el escenario electoral. Encarnan nuevas formas de gobernar —o aspiran a ello— desde la pertenencia, en nombre de organizaciones tales como la Alianza Social Indígena (ASI), el movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia (AICO) o el Movimiento Indígena Colombiano (MIC) (Laurent, 2005).

Para entender la lógica interna de estas organizaciones es válido hacer una precisión terminológica. Nunca se designan a sí mismas como *partidos* —dada la connotación negativa de este término asociado a los "partidos tradicionales" frente a los cuales, precisamente, buscan afirmarse como fuerzas alternativas. Recurren más bien a designaciones como *movimiento* o *alianza* —ligadas a la doble idea de dinamismo y coalición. Es importante anotar igualmente que, a pesar de rechazar el término *partidos*, dichas organizaciones no dudan en afirmarse como *indígenas*. Esto se ha traducido en la puesta en escena de *lo indio,* en palabras e imágenes, a través de temas y lemas privilegiados por los candidatos del movimiento indio, quienes buscan presentarse como idóneos y marcar una diferencia frente a las demás agrupaciones políticas. Resaltan la idea de una "sabiduría indígena", por ejemplo hacen referencia al medio ambiente, a la armonía entre el hombre y la naturaleza, a sociedades equitativas y

trabajos comunitarios —la *minga* "trabajo colectivo", "esfuerzo de todos"— a la vez que se respaldan con elementos dotados de una fuerte carga simbólica: el uso de vestimenta reivindicada como tradicional, plumas o el pelo largo ya que en política "el hábito sí hace el monje" (véanse fotos 2 y 3) (Bayart, 1996: 196; Laurent, 2005, 2004a, 2004b).

Más allá de sus apelaciones, estas organizaciones se caracterizan por su contacto permanente con elementos que no se limitan sólo a *lo indígena*: por ejemplo en cuanto al contenido de los proyectos que quieren encarnar, a los candidatos y asesores que agrupan en su seno, así como a las alianzas que concretan. Desde su surgimiento en los setenta el movimiento indígena tenía como propuesta no sólo la defensa de derechos territoriales e identitarios, sino también una transformación de fondo de la sociedad. Años después, su inserción en el escenario electoral va en la misma dirección: las plataformas políticas que defienden sus representantes buscan dirigirse a un electorado no limitado a los indígenas; por el contrario, se trata de acceder a un amplio abanico de la población. Las fuerzas políticas indígenas cuentan además con abogados, politólogos y demás profesionales, que actúan como sus asesores en sus sedes o en los despachos de los elegidos, y es de resaltar sobre todo el hecho de que, al lado de líderes de ascendencia indígena, agrupan entre sus filas a varios candidatos y elegidos no-indígenas.

La mayoría de éstos apuntan a puestos de menor visibilidad: concejos municipales o asambleas departamentales. Pero algunos tienen aspiraciones mayores: las alcaldías de capitales departamentales, como Bogotá o Medellín; ser concejal de Bogotá; obtener una curul en la Cámara de Representantes a través de la circunscripción especial para comunidades afrocolombianas (en 1994, Zulia Mena, parlamentaria *negra* fue elegida en nombre de la Alianza Social *Indígena*); o incluso aspirar al primer cargo de la República (en el 2006, Antanas Mockus, es el candidato de la Alianza Social Indígena para las elecciones presidenciales). A estos acercamientos a hombres y mujeres no-indígenas, susceptibles de fortalecer la imagen de las organizaciones indígenas dada su popularidad, se suman compromisos preelectorales con diversos

sectores políticos y de la sociedad tales como —entre muchos otros— los que vincularon al emberá Francisco Rojas, candidato de la ONIC a la Asamblea Nacional Constituyente, con las poblaciones afrocolombianas del Pacífico en 1991, o los del guambiano[5] Floro Alberto Tunubalá —primer gobernador indígena de un departamento en la historia del país— con un Bloque Social Alternativo en el Cauca, en el 2000 (Laurent, 2005, 2004b).

En respuesta, la actitud de los electores no-indígenas frente a las opciones políticas indígenas, se ha traducido en expresiones de respaldo a través de un voto de opinión favorable. No obstante, tales esfuerzos para frentes comunes no siempre tuvieron los resultados esperados. A raíz de pugnas internas en las coaliciones, o bien por el frágil carácter de los compromisos personales con las causas defendidas o por divergencias entre los dirigentes de las organizaciones y sus elegidos, a veces concluyeron en decepciones poselectorales (Laurent 2005, 2004b).

Sin embargo, dan a entender cómo el hecho de enunciar la diferencia así como gobernar —o aspirar a gobernar— desde la pertenencia no son, de ninguna manera, sinónimo de encierro. Por el contrario, se reivindica siempre la relación con *el otro*, en tanto que el llamado a la *indianidad*, a la *comunidad* y a la *tradición* va a la par con una proyección en el presente y demandas para una inserción —eso sí, equitativa— en la sociedad nacional.

5 "Guambiano" es un etnónimo que designa a un grupo indígena que también se autodenomina como Wampi Misak/Misag (gente de Guambia) y ocupa principalmente la parte centroriental del departamento del Cauca (municipios de Silvia, Piendamo y Morales).




Foto 2. Con cabello largo, sombrero y "vestido tradicional" los indios llegan a la Constituyente (ilustración ONIC, Unidad Indígena).




Foto 3. Folleto de campaña de Jesús Piñacué, ASI, candidato al Senado, 1998.

## Construyendo ciudadanía.
## Entre la innovación y la subordinación

La posición de los indígenas en la nación colombiana llega precisamente a ser definida bajo nuevos términos con la promoción del multiculturalismo en la Constitución de 1991. En adelante, se impone una serie de principios que tienen una fuerte incidencia tanto en la enunciación de la diferencia como en las maneras de gobernar desde la pertenencia, y que contribuyen a un proceso de innovación respecto a la ciudadanía.

Tras considerar a los indígenas de Colombia legalmente menores de edad, salvajes o seres en "vía de civilización", en 1991 se les reconoce una serie de derechos, no sólo generales (en cuanto ciudadanos colombianos al igual que cualquier otro), sino también específicos (en tanto portadores de una *identidad* reivindicada como particular). Al menos oficialmente, en concordancia con el reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural de la nación, es posible ser a la vez igual y diferente. Además, se le impone al Estado la responsabilidad explícita de que, más allá de toda diferencia, vele por la igualdad de los ciudadanos. Como dice el artículo 7 de la Constitución de 1991, "[e]l Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana". Asimismo, estipula el artículo 13, "[e]l Estado promoverá las condiciones para que la igualdad sea real y efectiva y adoptará medidas en favor de grupos discriminados o marginados".

Fuera de estos cambios en la forma como se dice la diferencia, la década de 1990 marca un momento clave en la manera de gobernar desde la pertenencia. En efecto, la Constitución de 1991, y las leyes que la reglamentan, reiteran el principio de una autonomía relativa para las poblaciones indígenas. A la vez que plantean su trato especial en materia de educación, salud, medio ambiente o representación política, aseguran su derecho a la propiedad de territorios colectivos, a elegir sus autoridades y a gozar de una jurisdicción especial: "los territorios indígenas estarán gobernados por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades [...]" (artículo 330).

## La Ley 60 de 1993: ¿autogestión indígena o nuevas dependencias?

Con base en estos principios, la transferencia de recursos nacionales hacia los resguardos indígenas es sin duda una de las medidas más destacadas, implementadas con el cambio de paradigma introducido por la Constitución de 1991 que apunta hacia la autogestión indígena.

Reglamentada a través de la Ley 60 de 1993 —convertida posteriormente en la Ley 715 de 2001—, esta nueva forma de distribuir los dineros públicos se funda en el artículo 357 de la Carta Magna, relativo a la participación de los municipios en los ingresos corrientes de la nación. Al asimilar los resguardos indígenas a municipios, se propone asegurar la aplicación del derecho de sus habitantes a "participar en la vida nacional en el respeto de sus particularismos culturales" y por tanto a recibir "una participación igual a la transferencia per cápita nacional, multiplicada por la población indígena que habite en el respectivo resguardo" (artículo 25). El medio previsto para dicho fin es el siguiente: a partir de la identificación de áreas prioritarias de inversión (educación, acceso al agua, salud, sector agropecuario, recreación y deporte, infraestructura, cultura, "población vulnerable", entre los principales), debe firmarse un acuerdo escrito entre las autoridades indígenas y el representante legal de la entidad territorial municipal o departamental del cual depende administrativamente el resguardo —alcalde o gobernador de departamento. Mediante dicho acuerdo este último se compromete a administrar los recursos del resguardo para permitir la ejecución de los proyectos presentados por los delegados de las comunidades

Al dotar a las autoridades indígenas de prerrogativas hasta entonces desconocidas esta medida ha generado numerosos trastornos, tanto dentro de los resguardos como en sus relaciones con el Estado. De hecho, la circulación de recursos de transferencia vino de la mano con una ampliación del margen de decisión y de acción —por tanto, también con una transformación del estatus— de los cabildantes u otras *autoridades tradicionales*. Encargados

principalmente, hasta hace poco, de velar por la repartición de la tierra y el orden interno, tienen hoy en día la responsabilidad de decidir sobre el destino de grandes sumas de dinero. Frente a esta tarea de gestión, muchos aspiran a ser miembros del cabildo, las rivalidades internas se multiplican, mientras se transforman las expectativas sobre el cargo. Si antes se consideraba un deber frente a la comunidad la función de cabildante —a la cual pocos aspiraban dada su condición honorífica pero poco lucrativa— en adelante ésta permite el acceso a oficinas, carros y demás "bienes comunitarios" de los cuales es más factible sacar un provecho personal desde la cúpula del cabildo. En dicho contexto, los criterios de selección de las autoridades indígenas se adecuan igualmente a sus nuevas facultades. Por encima del "saber ancestral" tendrá mejor opción de ganar el que dice "saber de leyes", el que lee y escribe, tiene plata o maneja clientelas.[6] Los recursos econñomicos de transferencia generaron además otro tipo de desequilibrios: buena parte de las autoridades indígenas no estaba preparada para asumir esta función; han tomado decisiones sin consulta previa de los habitantes de los resguardos; han utilizado los recursos sin favorecer el mejoramiento de las condiciones de vida en las comunidades. Estos efectos negativos de la Ley 60, que tendieron a generalizarse en el país tras su aprobación, han sido objeto de cuestionamientos tanto de las organizaciones indígenas como del Estado (entrevista con Luis Javier Caicedo, abogado ONIC, Bogotá, ocho de marzo de 1996; Chindoy, s.f.; República de Colombia, Departamento Nacional de Planeación, 1995).

Por otra parte, el hecho de que la administración de recursos incumbe legalmente a los alcaldes o gobernadores de departamento —y no a los cabildantes— contribuye a estrechar el vínculo entre los territorios y autoridades indígenas con los mandatarios de las instituciones nacionales. En numerosas ocasiones semejante convivencia resultó difícil. Diversas manipulaciones han sido señaladas por parte de los alcaldes o gobernadores, bien sea para definir la orientación de las decisiones comunitarias al momento de establecer el tipo de

6 Al respecto véase, más adelante, lo que ocurre en el departamento de La Guajira.

proyecto a implementarse, para escoger a las empresas y personas encargadas de realizar las obras, para retrasar o incluso impedir su ejecución. Se habrían además multiplicado los casos de robo y corrupción —que enviaron a más de un dirigente indígena a la cárcel. Por último, el esquema necesario para esta interlocución entre autoridades indígenas y autoridades municipales o departamentales se habría visto sometido a otras complicaciones: mala información de las autoridades (indígenas y/o territoriales) en cuanto al procedimiento impuesto por la Ley 60; dificultades para movilizarse, por costos y distancias, desde los resguardos hacia los centros urbanos para la firma de los convenios –sobre todo en los extensos departamentos de la Orinoquia y la Amazonia; estancamiento de los proyectos por falta de consenso entre autoridades indígenas y autoridades municipales o departamentales (entrevista con Luis Javier Caicedo, abogado ONIC, Bogotá, ocho de marzo de 1996; República de Colombia, Departamento Nacional de Planeación, 1995).

Así las cosas, la transferencia de recursos de la nación hacia los resguardos indígenas no sólo contribuye a agudizar sus rivalidades internas y a exponer a sus autoridades a un ejercicio del poder cada vez más "mecánico", reduciéndose a la firma de acuerdos (Chindoy, s.f.). Al estar sometida al visto bueno de los representantes legales de las entidades territoriales municipales o departamentales transforma la supuesta *autogestión,* esperada por la Constitución de 1991 y la Ley 60, en procesos de *multigestión*, a la vez que crea nuevas formas de relacionarse con —y depender de— el Estado para las autoridades y territorios indígenas.

## Participación electoral: nuevos retos para la lucha indígena

Paralelamente al reconocimiento de nuevas tareas de gestión para las autoridades comunitarias, el auge de organizaciones indígenas en el escenario electoral es probablemente uno de los aspectos más visibles del multiculturalismo inaugurado a principios de los años noventa. Dicho auge constituye un segundo eje ilustrativo de los cambios generados en 1991 en referencia

a posibles modos de gobernar desde la pertenencia. Tras la implementación de la elección popular de alcaldes, a raíz de la reforma municipal de 1986, la Carta Magna de 1991 da el punto de partida para la elección de gobernadores de departamento —gobernadores que hasta entonces eran nombrados por el ejecutivo. Por otra parte, prevé circunscripciones electorales especiales para los grupos étnicos, que aseguran el acceso de tres representantes de la población indígena y uno para la afrocolombiana en el Congreso.

Con tales cambios la posición abstencionista, defendida durante dos décadas por las organizaciones indígenas en oposición a los partidos tradicionales, cedió el paso a una movilización inédita de candidatos y electores del movimiento indígena. Con ello, se van transformando los términos de la lucha indígena. En la década de 1970 ésta se expresaba frente a un "enemigo" fácilmente identificable: un Estado, unas instituciones y un sistema político que negaban toda posibilidad de participación a un sinnúmero de excluidos, entre ellos las comunidades indígenas. Tomaría entonces la forma de una hábil combinación de diversas acciones como las tomas de tierra, el bloqueo de carreteras y la realización de marchas de protesta, así como las negociaciones *de autoridad a autoridad* (Despertar guambiano, 1980: 7). De ahora en adelante, sin embargo, se trata de tomar parte en esta misma esfera, ayer criticada y hoy renovada.

Con ello tiene lugar una larga tarea de educación cívica. Es necesario justificar la importancia de la presencia de mandatarios del movimiento indígena en los órganos de representación de la nación, en una perspectiva que —por lo menos en sus principios— se reivindica como diferente de los partidos liberal y conservador. Hay que explicar y dar a entender el alcance del voto y el significado de votar a favor de candidatos y organizaciones nacidos del movimiento indígena, los cuales por tanto están supuestamente destinados a defender mejor sus intereses. En paralelo, esta movilización de nueva índole y el paso a un sistema de delegación del poder, tienden a modificar las relaciones entre comunidades, organizaciones y líderes. Los mecanismos de decisión fundados más bien en el consenso se ven sustituidos por el voto y la

representación. Las comunidades deben depositar su confianza en individuos, recomendados seguramente por las organizaciones indígenas, pero poco o mal conocidos. Algunos de ellos son oriundos de los resguardos —como todos los que, hasta ahora, llegaron al Congreso en nombre del movimiento indígena— pero otros son "de afuera" (Laurent 2005, 2002).

En la mayoría de los casos estos mandatarios tienden a desplazarse hacia los centros urbanos después de su elección. Esto puede traducirse, por un lado, en un empoderamiento de algunos sitios estratégicos: de aquí en adelante, quienes encarnan al movimiento indígena pueden tener acceso a curules en las que nunca eran vistos hasta entonces. Por ejemplo, en cuanto alcaldes o concejales municipales, como diputados en las asambleas departamentales o, inclusive, como gobernadores de departamentos o congresistas. Sin embargo, más allá de la fuerza simbólica que pueda implicar la llegada de *indios patirajados* al poder, también entraña un alejamiento físico de las "bases comunitarias", el cual puede traer consigo otro tipo de distancias. Limita obviamente la frecuencia de los intercambios entre comunidades, organizaciones y delegados. Puede contribuir, por tanto, a reducir el compromiso de estos últimos frente a sus electores y agrupaciones políticas, los cuales pueden sentirse engañados (Laurent, 2005, 2004b).

De hecho, el cuestionamiento de los elegidos indígenas —sobre todo, los que llegaron a las corporaciones públicas de índole nacional o regional— ha sido una constante en el análisis de la experiencia electoral del movimiento indígena a nivel interno. Desde 1993, la ONIC manifestó reservas en cuanto a las posibilidades de los representantes indígenas en el Congreso. Según la organización, éstos sólo serían considerados por los demás congresistas como "una carga impuesta por la constitución" y no como "minorías que pueden aportarle mucho al país"; su acción se limitaría a "aceptar las prioridades sugeridas en componendas que desconocen las verdaderas necesidades de la sociedad civil" (ONIC, 1993: 4). Crítica a la que se sumaron otras denuncias, también emitidas desde adentro de las fuerzas políticas indígenas, en relación con la poca preocupación de sus elegidos por respetar las consignas de voto

y demás directrices —por ejemplo, hacer aportes sustanciales para los gastos de funcionamiento de sus organizaciones. En otros casos, los reproches se sumaron al sentimiento de algunos votantes de haber sido "olvidados por los elegidos" (posiblemente por no haber alcanzado el puesto u otro tipo de beneficio material esperado) o por tener que enfrentar gobiernos —indígenas— de "puertas cerradas", como se pudo escuchar después de la toma de posesión de Floro Tunubalá como jefe del ejecutivo en el Cauca en el 2000 (Laurent, 2005, 2004b).

En respuesta, los elegidos indígenas aludirán a su condición minoritaria, su poco margen de acción, la necesidad de tomar decisiones rápidas que no siempre alcanzan a ser sometidas a la consulta de todos los que se proponen representar, o al carácter "mixto" de su electorado. En función de las circunstancias, los elegidos harán énfasis en uno u otro de los componentes de su ser en cuanto *ciudadano/colombiano/indígena*, así como en el hecho de haber sido respaldados por votantes indígenas y no-indígenas.

## Diferencias en la diferencia: relación de fuerzas en el poder indígena

Frente a estos nuevos retos y cuestionamientos, la experiencia electoral reciente del movimiento indígena ha dado lugar a una serie de tendencias generales que llevan a un balance más bien matizado de sus resultados. Por un lado, se evidencia la consolidación de los miembros que obtuvieron posiciones políticas en el escenario electoral y algunas victorias decisivas a pesar de la condición —en muchas ocasiones minoritaria— del movimiento indígena. A esto se puede añadir una significativa capacidad de apertura hacia sectores no-indígenas de la población. Pero, por otro lado, en muchos casos es notable la falta de claridad entre elegidos, organizaciones y bases comunitarias, y sobre todo, la aparición o agudización de divisiones internas. En paralelo, se han perfilado diferencias de una región a otra, en cuanto a las combinaciones

que pueden implicar las varias facetas del poder indígena —ejercido desde la autoridad tradicional o desde las corporaciones públicas. Al respecto son, por ejemplo, significativas las situaciones observadas en tres departamentos del país: Cauca (zona andina, suroccidente), Vichada (Orinoquía, oriente) y La Guajira (costa atlántica, norte) (véanse las figuras 5 y 6). Mientras Cauca y Vichada se destacaron como "regiones políticamente indígenas" con base en resultados electorales, en La Guajira por el contrario, la movilización de la población indígena —wayuu— por medio de organizaciones políticas propias, fue extremadamente débil a pesar del potencial electoral que puede representar en este departamento (Laurent, 2005, 1998).

En el Cauca, la solidez y los años de experiencia del movimiento indígena se perciben en sus expresiones electorales. Este es el departamento con el más alto número de elegidos indígenas desde la década de 1990. Se mantiene un vínculo fuerte entre las bases y organizaciones comunitarias, por una parte, y sus proyecciones sobre la escena electoral, por otra, así como una capacidad de cuestionamiento mutuo entre comunidades, organizaciones y elegidos. En esta región pionera en la lucha indígena, la participación electoral se asemeja a una herramienta más para lograr cambios en la sociedad, al lado de otros "excluidos". Esto se tradujo por ejemplo en la elección de Floro Tunubalá para la gobernación en el 2000 —a pesar de que esta elección alentadora se vio contrabalanceada por grandes dificultades en ejercer el poder en un departamento pobre, presa de diversos actores armados y en donde los esfuerzos a favor de la unidad no impiden las divisiones postelectorales (Laurent 2005, 2004b).

En el Vichada, el movimiento indígena, por el contrario, parece haberse desarticulado a lo largo de su experiencia electoral. Poco a poco, se han debilitado las organizaciones indígenas del departamento, las cuales no eran tan fuertes como las del Cauca por ser mucho más recientes —fueron creadas apenas a finales de los años 1980, es decir poco tiempo antes de entrar al escenario electoral. Por su parte, la mayoría de los elegidos han demostrado cierta tendencia al oportunismo, repitiendo las "malas costumbres" aprendi-

das de los partidos tradicionales y actuando sin tomar en consideración las consignas de las autoridades comunitarias, de las organizaciones indígenas departamentales o de las fuerzas políticas que supuestamente encarnan —de las cuales, en reacción, varios fueron excluidos oficialmente. Así las cosas, el departamento del Vichada puede dar una ilustración de la crisis del movimiento indígena perceptible a escala nacional en la década de 1990: fraccionamientos múltiples, protagonismo con desprecio de los demás intereses, debilidad de los compromisos de los elegidos frente a las organizaciones indígenas y a un eventual proyecto político (Laurent, 2005, Orjuela, 1998).

Finalmente, en lo que se refiere a la península de la Guajira, es claro que allí también los partidos tradicionales mueven muchos votos, lo que repercute en la escasa movilización de las comunidades wayúus. Sin embargo, otros elementos pueden ser más determinantes aún. En primer lugar, parece influir el sistema de organización social de los wayúus: basado en una fuerte estratificación con base en grupos familiares, que da origen a múltiples divisiones internas. También es importante resaltar el hecho de que, para numerosos wayúus, la política vista desde las formas de la participación electoral sólo sería un elemento del "mundo blanco". Por esta misma razón, sólo merecería atención especial para sacar un provecho material a cambio de votos, los cuales son negociados a menudo entre las autoridades comunitarias y los responsables de los partidos. A este respecto, se puede añadir que la Ley 60 de 1993, en el caso de la Guajira dio lugar a una multiplicación de asociaciones de *nuevas* autoridades *tradicionales*. Como se señaló, para ejecutar los recursos de transferencia se necesita, además de la intervención de los alcaldes, la intermediación de agentes los comunitarios. Ahora bien, en este departamento, son muchas las entidades creadas específicamente para encargarse de la gestión de estos recursos.

En este sentido, en los últimos años, han llegado a suplantar a los "tíos maternos" (Laurent, 2005), quienes hasta entonces eran considerados como los representantes del poder comunitario, incluso en cuanto a transacciones electorales (Guerra, 2000; Vergara, 1990).

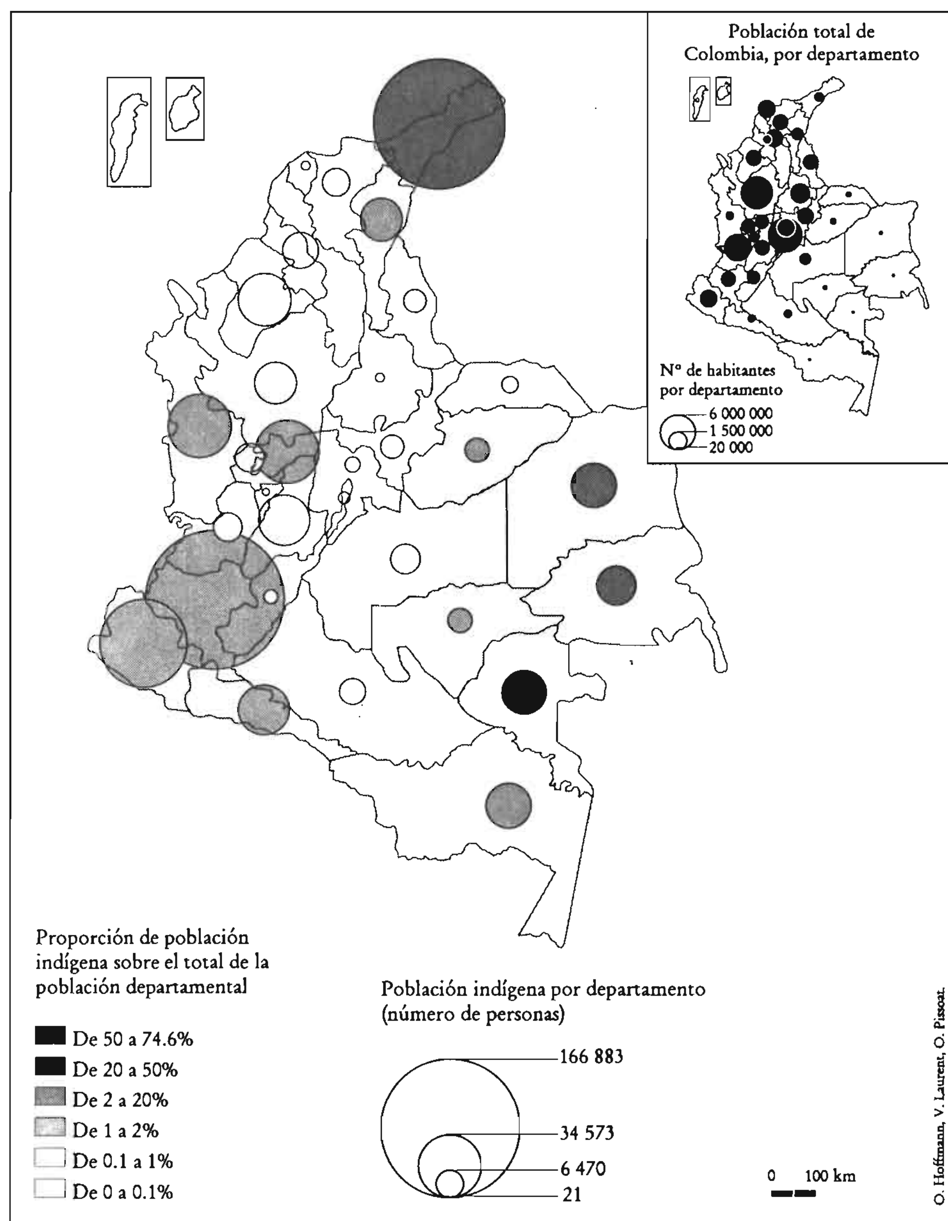



Figura 5. Población Indígena de Colombia.

Como se observa a través de estos ejemplos la relación autoridades tradicionales/nueva élite política indígena no es uniforme. En algunos casos revela o genera conflictos, en otros se expresa en términos de complementariedad. A veces incluso puede intervenir en ella el poder de lo sobrenatural para seleccionar a los candidatos, cargarlos de las mejores energías en épocas de campaña electoral, explicar sus victorias o justificar sus derrotas (Laurent, 2005, 2004a); en resumen, donde se requiera la intermediación de quienes, como los *të' walas*, *mamos*, *werjayás* u otros "médicos tradicionales", son los encargados de velar por el orden espiritual, espantar los malos espíritus y recoger las mejores energías para el bienestar de la comunidad (Arango, Sánchez, 1998: 98-99; Pachón, 1996: 228).

Así las cosas, la multiplicidad de las formas políticas no sólo se percibe entre instituciones del Estado y autoridades indígenas. También se da una gran diversidad de los modos de ejercer el poder por parte de este *otro* no homogéneo que constituye la población indígena: en función de las prioridades se acude a uno u otro de los aparatos de la diversidad —tradicionales o nuevos, tradicionales y nuevos.

## Entre lo nacional y lo especial: otras batallas

A escala individual esta variedad de recursos se expresa igualmente en los perfiles y trayectorias de los candidatos y elegidos del movimiento indígena. Además de la amplitud de sus orígenes étnico-culturales vale la pena subrayar que aquellos que estuvieron los primeros años de su vida *en la comunidad* —como es el caso de todos los que accedieron al Senado de la República—, también pasaron mucho tiempo *fuera de la comunidad*: para estudiar en las escuela públicas o en los internados de la Iglesia católica, dar sus primeros pasos en las organizaciones regionales o nacionales indígenas, integrar las fuerzas político-electorales indígenas (véase Laurent, 2005).

Las personalidades indígenas elegidas se mueven en constantes ires y venires entre espacios, reglas y sistemas políticos comunitarios o ligados




Figura 6. Los departamentos de estudio, con importante población indígena, Colombia.

al Estado. Se advierte así frecuentemente un *double-je(u)* en sus actuaciones: "doble yo", debido a sus pertenencias múltiples, pero también "doble juego", por la facilidad con la cual saben instrumentalizar el recurso. A este respecto son muy dicientes las batallas jurídicas donde se oponen normas nacionales con las consuetudinarias, en las que elegidos del movimiento indígena se han enfrentado para asegurar su acceso a una curul, pelearse un liderazgo, justificar o impedir sanciones en cuanto a tomas de posiciones contrarias a las directivas de sus organizaciones.

Vale la pena señalar el pleito que opuso a dos representantes indígenas después de las elecciones parlamentarias de 1998. Ambos eran candidatos al Senado dentro de la circunscripción especial en organizaciones rivales. El perdedor, del Movimiento Indígena Colombiano (MIC), demandó al ganador —y recién elegido senador del Movimiento de Autoridades (AICO)—, por no tener 30 años al momento de su elección (condición requerida para ser senador, conforme al artículo 172 de la Constitución). En respuesta, el demandado fundó su defensa en dos tipos de argumentos: uno, que el artículo 171, dedicado a la circunscripción indígena, en ningún momento hace referencia a la edad sino que privilegia el poder comprobar un vínculo directo con comunidades indígenas; y dos, que la noción de edad biológica sería un concepto ajeno al mundo indígena —dado que en algunas comunidades no sería nada raro contar con autoridades de menos de 15 años. Un aspecto interesante es que la responsabilidad de zanjar este litigio le correspondió a un órgano del poder judicial nacional (el Consejo de Estado) —el cual efectivamente canceló esta elección. Más recientemente ocurrió un hecho similar: una dirigente arhuaca, Ati Quigua, elegida como concejal de Bogotá, fue demandada por la misma razón: no tener la edad necesaria para ejercer esta función. Esta vez, sin embargo, la Corte Constitucional —otro órgano judicial nacional— le reconoció a la líder indígena el derecho de llegar a su cargo (Laurent, 2005).

Otro caso que refleja ambigüedades entre jurisdicción nacional e indígena, es el conflicto que estalló entre cabildos del departamento del Cauca y representantes de la ASI, entre ellos, uno de sus senadores. Este había respaldado

públicamente al candidato liberal para las elecciones presidenciales de 1998, a pesar de que la directiva de la organización había acordado consignas a favor del voto en blanco. El interés del caso es que se involucró el recurso a la justicia tradicional indígena, frente a un gesto relacionado con cuestiones electorales que rebasan el ámbito comunitario. Otro punto llamativo es que la opinión pública quedó a la vez horrorizada por las leyes paeces que obligaron al senador "pecador" a sumergirse en aguas heladas en la madrugada —lo cual dicho sea de paso, no era tanto un castigo sino más bien un ritual— pero también llena de admiración por la capacidad organizativa y el respeto a las autoridades en estas mismas comunidades (Laurent, 2005).

Como se puede apreciar, estas peleas no se limitan al ámbito del movimiento indígena sino que generan debates de dimensión nacional fuera del campo meramente electoral. Para algunos (entre ellos entidades del Estado tales como la Procuraduría General de la Nación o la Defensoría del Pueblo), los modos de funcionamiento de la justicia indígena y sus sanciones (cepo, fuetazos) son inaceptables, arcaicos y contrarios a los derechos humanos. Para otros (como la Corte Constitucional), no sólo se consideran legítimos sino también legales, en virtud del principio de diversidad étnica y cultural de la nación, reconocido por la Constitución de 1991 (Laurent, 2005). Revelan además el carácter polifónico de los aparatos estatales, a la vez que muestran cómo sus contradicciones y lagunas jurídicas —por ejemplo, la falta de reglamentación de la jurisdicción especial indígena— pueden servir a los intereses de numerosos simpatizantes de la "causa indígena" y sus esfuerzos para defender ante todo la suya.[7]

Plasmada por las leyes nacionales, la cuestión de la autonomía territorial indígena también ha dado lugar a dudas en la medida en que puede generar conflictos de interés entre poblaciones indígenas, afrocolombianas y mestizas, ya protegidas o por el contrario descuidadas por el Estado, en espacios a menu-

[7] En el caso de México, véase por ejemplo la situación descrita por Dehouve (2004) a propósito del estado de Guerrero.

do compartidos por las buenas o por las malas. Al respecto se pueden señalar, entre otros, los conflictos territoriales que estallaron en el mes de septiembre de 2005 en el Cauca donde los principales enfrentados eran las comunidades indígenas con la fuerza pública y las administraciones —departamental y nacional—; pero estaba en juego igualmente el destino de campesinos mestizos y afrocolombianos en relación con las tierras en disputa.

## A manera de conclusión: una interpenetración desigual

Frente a estos "asuntos indígenas" la posición del Estado es más bien confusa. Por un lado, reconoce una especificidad territorial e identitaria a los "grupos étnicos". Pero por otro, pasa por encima de toda norma legal relativa a las poblaciones indígenas cuando éstas suponen un obstáculo a sus propios intereses. Actitud ambigua del Estado que, en el caso colombiano, se extiende a los múltiples actores armados. Cuando se trata de implementar campos militares, laboratorios de droga o megaproyectos para extraer recursos naturales en territorios indígenas, la perspectiva multicultural de la Constitución de 1991 queda relegada por todos a un plano secundario. En algunos casos —de nuevo en el Cauca—, los peligros a los cuales son sometidas las comunidades indígenas por parte de los actores armados, las ha llevado a definir nuevas funciones para sus autoridades. Por ejemplo, las de las "guardias cívicas" actúan en operaciones implementadas en municipios del norte del departamento para proteger a la población, después de recibir varios ataques de la guerrilla en el 2002, son conocidas como *mingas en resistencia.*

Es importante llamar la atención sobre el hecho de que la inserción en el ámbito electoral no impide que se siga recurriendo a modos de movilización más directos y radicales, así como se comprueba, por ejemplo, con la gran marcha que se realizó en septiembre de 2004, entre las ciudades de Popayán y Cali, contra la presencia de actores armados en territorios indígenas y contra la política neoliberal del gobierno de Álvaro Uribe. Así las cosas, ante

varias combinatorias de relación de fuerzas (frente a los actores armados, Estado, distintos sectores de la sociedad nacional y/o a nivel internacional), el recurso de la *indianidad* puede transformarse en una valiosa herramienta al servicio de lo político y la política. Esta es esgrimida con fuerza para reclamar su "derecho a no participar en la guerra" y el "derecho paralelo a participar en la paz", convertida en argumento electoral para exigir una mayor participación ciudadana y sociedades más equitativas. No obstante, son muchos los obstáculos que el movimiento indio ha tenido que enfrentar en los últimos años: su fraccionamiento en un contexto violento, posibles riesgos asociados al temor de la pérdida de su potencial de contestación a través de su institucionalización, una fuerte disparidad regional frente a la perspectiva de la participación electoral y/o a los efectos de la transferencia de recursos. También hay que recordar que, por muy emblemático que sea respecto a los logros del movimiento indígena en Colombia, el caso caucano es atípico a nivel nacional; en muchas otras regiones del país el movimiento indígena deja entrever mayores debilidades tanto frente a los actores armados como frente a las herramientas del Estado.

Con base en estos elementos —para volver sobre la nueva ciudadanía en construcción en Colombia—, se podría decir que, a raíz de la Constitución de 1991 y las leyes que motivó, estamos en presencia de un "campo de negociaciones" abierto entre prerrogativas y autoridades políticas indígenas con entidades y aparatos del Estado. Así como no hay uno sino varios *modos indígenas de hacer política*, el Estado colombiano presenta "múltiples rostros".[8] Esta pluralidad del Estado se traduce en la posible superposición de recursos legislativos e institucionales, de la cual los indígenas han aprendido a sacar provecho desde la época colonial, recurriendo a unos u otros en función de sus necesidades y prioridades.[9] Hoy en día, sin embargo, la interpenetración,

---

8 Tomo estas palabras prestadas a Danièle Dehouve, que las usa a propósito del caso mexicano (Dehouve, 2004: 11).

9 Para el caso mexicano véase *Trace*, 2004.

aún desigual, se hace más fuerte. Por un lado, se institucionaliza la diferencia; por el otro, se afirma una voluntad de participar, desde las comunidades indígenas, en los asuntos nacionales —entre otros medios, a través de las elecciones. Se gesta así un contexto dentro del cual, en especial por parte de las nuevas élites político-electorales indígenas, se demuestra una cada vez mayor movilidad, entre comunidades indígenas y esferas del Estado. No obstante, las principales reglas del juego se siguen definiendo "desde arriba", en espacios en los cuales las poblaciones indígenas no tienen acceso o alcanzan sólo una pequeña representación. En este sentido, la aparente benevolencia expresada constitucional e institucionalmente hacia las poblaciones indígenas en los últimos años puede compararse con armas de doble filo, exponiendo al movimiento indígena al riesgo de "su recuperación por parte del sistema y su empleo como un nuevo mecanismo para la integración, esta vez, quizás, más definitiva" (Vasco, 1995: 6). Bajo semejantes condiciones, la apuesta por una nueva ciudadanía, a favor de más reconocimiento de la alteridad y más inserción en la nación, no deja de oscilar entre la innovación y —algunos riesgos de— la subordinación.

# Bibliografía


ABÉLÈS, MARC

1990 "Mises en scène et rituels politiques. Une approche critique", en *Hermès*, núms. 8-9, CNRS, París, pp. 241-259.

1997 "La mise en représentation du politique", en Jeudy Abélès, *Anthropologie du politique*, Armand Colin, París, pp. 247-271.

ABERCROMBIE, THOMAS

1991 "To be Indian, to be Bolivian: 'Ethnic' and 'National' Discourses of Identity", en Joel Sherzer, Greg Urban, *Nation-States and Indians in Latin America*, University of Texas Press, Austin, pp. 95-129.

ADLER, FRANKLIN HUGH

1997 "Différence, antiracisme et xénologie", en *L'Homme et la Société*, núm. 125, URMIS, París, pp. 59-67.

ANDERSON, BENEDICT

1983 *Imagined Communities. Reflection on the origin and spread of nationalism*, Verso Edition, Londres.

ARANGO, RAÚL Y ENRIQUE SÁNCHEZ

1998 *Los pueblos indígenas de Colombia*, Tercer Mundo Editores-DNP, Bogotá.

BALANDIER, GEORGES

1991 [1967]*Anthropologie Politique*, PUF, París.

BARBER, BENJAMIN

1995 "Face à la retribalisation du monde", en *Esprit*, núm. 6, Esprit, París, pp. 132-144.

BAYART, JEAN FRANÇOIS

1996 *L'illusion identitaire*, Fayard, París.

CAMILLERI, CARMEL

1997 "L'universalisation par l'interculturel", en *Raison Présente*, núms. 4-6, Union Rationaliste, París, pp. 21-31.

CHAUMEIL, JEAN-PIERRE
1990 "Les nouveaux chefs... Pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne", en *Problèmes d'Amérique Latine*, núm. 96, La Documentation Française, París, pp. 93-113.

CHINDOY, MIGUEL
s.f. "Algunas reflexiones sobre la situación de las autoridades tradicionales de los pueblos indígenas", en *Órgano informativo del equipo de trabajo del Movimiento de Autoridades de Colombia en el Congreso de la República*, boletín núm. 5, Congreso de la República, Bogotá, p. 4.

CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA (CRIC)
1986-1992 *Unidad Álvaro Ulcué*, núms. 1-25, CRIC, Popayán.
1990 *Historia del CRIC*, CRIC, Popayán.

DEHOUVE, DANIÈLE
2004 "Estado plural, indios plurales", en *Trace*, núm. 46 (*Indígenas y derecho*), CEMCA, México, pp. 11-21.

DESPERTAR GUAMBIANO
1980 *De Popayán a Bogotá. Abriendo paso a nuestros derechos*, núm. 3, Popayán.

DESCOLA, PHILIPPE
1988 "La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique", en *Revue Française de Science Politique*, vol. 38, núm. 5, FNSP, París, pp. 818-827.

DEVINEAU, JULIE (coord.)
2004 *Trace*, núm. 46 (*Indígenas y derecho*), CEMCA, México.

DUBE, SAURABH
2001 *Sujetos subalternos*, El Colegio de México, México.

FEHER, MICHEL
1995 "Identités en évolution: individu, famille, communauté aux Etats-Unis", en *Esprit*, núm. 6, Esprit, París, pp. 114-131.

GÓMEZ, JOHN HAROLD Y ROQUE ROLDÁN (COMPS.)
1994 *Fuero indígena*, Dirección General de Asuntos Indígenas, Bogotá.

GROS, CHRISTIAN
1991 *Colombia indígena*, Cerec, Bogotá.

Gruzinski, Serge

1991 *La guerre des Images de Christophe Colomb à "Blade Runner"*, Fayard, París.

Guerra, Wilder

2000 *La disputa y la palabra. La ley en la sociedad wayuu*, Ministerio de Cultura, Bogotá.

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger

1983 *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

IDYMOV

2004a *Memoria de la primera reunión anual del proyecto Idymov*, documentos núm. 1 CIESAS-IRD-ICANH, Xalapa.

2004b *Memoria de la segunda reunión anual del proyecto Idymov*, documentos núm. 2. CIESAS-IRD-ICANH, Xalapa.

Jaccoud, Mylène

1992 "Processus pénal et identitaire: le cas des Inuit du Nouveau-Québec", en *Sociologie et sociétés*, vol. XXIV, núm. 2, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, pp. 25-43.

Laurent, Virginie

1998 "Pueblos indígenas y espacios políticos en Colombia. Tendencias generales, diferencias regionales" en María Lucía Sotomayor (ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo. Construcción de sociedad y re-creación cultural en contextos de modernización*, ICANH-Ministerio de Cultura-Colciencias, Bogotá, pp. 85-109.

2001 "Relato de una campaña electoral 'no tan común y corriente': la experiencia del municipio de Páez (Cauca, Colombia), 1997", ponencia presentada en el Coloquio internacional: Formas de voto, práctica de las asambleas y toma de decisiones. Un enfoque comparativo, CNRS-CIESAS-CEMCA-IFE-INI-IRD-Laboratorio de etnología y sociología comparativa-Universidad París X-Nanterre, Colima, 10-12 de octubre (en prensa).

2002 "Movimiento indígena y retos electorales en Colombia. Regreso de lo "indio" para una apuesta nacional", en *Revista colombiana de antropología*, vol. 38, ICANH, Bogotá, pp. 161-183.

2003 "Entre lo *público* y lo *privado-secreto*: indianidad, 'juegos' y retos políticos en

Colombia", ponencia presentada en *Jornadas franco-mexicanas: Lo secreto público. Categorías de lo político*, CNRS-CIESAS, México, 6-9 de mayo (en prensa).

2004a "Indianidad, retos y espacios políticos en Colombia. Entre disparidades e intentos de unidad: la apuesta del departamento del Cauca", en *Memoria Primer reunión anual del proyecto Idymov*, documentos núm. 1, pp. 73-81.

2004b "El papel de los rituales en la (re)afirmación identitaria: ¿herramientas al servicio de la política moderna o pilares de la tradición?", en *Memoria Segunda reunión anual del proyecto Idymov*, documentos núm. 2, pp. 103-106.

2005 *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998. Motivaciones, campos de acción e impactos*, ICANH-IFEA, Bogotá.

ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA (ONIC)

1975-1995 *Unidad Indígena*, núms. 4-110, ONIC, Bogotá.

ORJUELA, CARLOS ALBERTO

1998 *Etnografía del proceso político indígena en el alto y medio Vichada*, tesis de pregrado en Antropología, Universidad del Cauca, Popayán.

PACHÓN, XIMENA

1996 "Los nasa o la gente páez", en Diana Oliveros *et al.*, *Geografía humana de Colombia. Región andina central*, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, tomo IV, vol. 2, Bogotá, pp. 87-150.

PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA

1994 *Constitución política de Colombia 1991*, Presidencia de la República, Bogotá.

RECONDO, DAVID

1999 "'Usos y costumbres' y elecciones en Oaxaca. Los dilemas de la democracia representativa en una sociedad multicultural", en *Trace*, núm. 36 (*Diversidad social política plural*), CEMCA, México.

RECONDO, DAVID (COORD.)

2004 "Políticas multiculturales y ciudadanía multi-territorial en México", en *Memoria Segunda reunión anual del proyecto Idymov*, documentos núm. 2, pp. 67-73.

REPÚBLICA DE COLOMBIA. DEPARTAMENTO NACIONAL DE PLANEACIÓN.

1995. *Ley 60 del 1993. Descentralización con recursos*, DNP-UAEDT, Bogotá.

Restrepo, Eduardo y María Victoria Uribe (eds.)

1997 *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, ICANH, Bogotá.

Rodríguez, María Teresa

2004 "Etnicidad y prácticas de la diferencia en la construcción de un espacio local (Sotavento veracruzano)", en *Memoria Segunda reunión anual del proyecto Idymov*, documentos núm. 2, Xalapa, pp. 93-102.

Sánchez, Nestor Raúl

s.f. *Demanda* (mimeo), Consejo de Estado, sección quinta-electoral, sala de lo contencioso administrativo. Bogotá.

Santana, Roberto

1992 *Les Indiens d'Equateur, citoyens dans l'ethnicité?*, CNRS, Toulouse.

Sotomayor, María Lucía (ed.)

1998 *Modernidad, identidad y desarrollo. Construcción de sociedad y re-creación cultural en contextos de modernización*, ICANH-Ministerio de Cultura-Colciencias, Bogotá.

Todorov, Tzvetan

1995 "Du culte de la différence à la sacralisation de la victime", en *Esprit*, núm. 6, Esprit, París, pp. 90-100.

Touraine, Alain

1997 "Faux et vrais problèmes", en Michel Wieviorka (dir.), *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, La Découverte, París, pp. 291-319.

Vasco, Luís Guillermo

s.f. "El movimiento indígena de hoy frente a lo nacional", mimeo, s.l.

Vergara, Otto

1990 "Los wayúu, hombres del desierto", en Gerardo Ardila (ed.), *La Guajira*, Fondo Fen Colombia-Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 139-161.

Walzer, Michael

1995 "Individus et communautés: les deux pluralismes", en *Esprit*, núm. 6, Esprit, París, pp. 103-113.

1997 "Communauté, citoyenneté et jouissance des droits", en *Esprit*, núms. 3-4, Esprit, París, pp. 122-131.

ZAMBRANO, MARTHA
2004a "Contratiempo de la memoria social: reflexiones sobre la presencia indígena en Santa Fe y Bogotá", en *Memoria Primer reunión anual del proyecto Idymov*, documentos núm. 1, CIESAS-IRD-ICANH, Xalapa, pp. 145-154.
2004b "Escenarios públicos de la etnicidad indígena y de la pluriculturalidad en Bogotá". En *Memoria Segunda reunión anual del proyecto Idymov*, documentos núm. 2, CIESAS-IRD-ICANH, Xalapa, pp. 39-49.

# SEGUNDA PARTE

# MOVILIDADES IMPUESTAS, IDENTIDADES RELEGADAS

# Migración y fronteras culturales: la contienda por la identidad en una región transnacional

*Laura Velasco Ortiz*
El Colegio de la Frontera Norte[1]

En este capítulo se aborda la relación entre identidad colectiva y migración, a través del estudio de los procesos y actores que constituyen a una región agrícola exportadora del noroeste mexicano. Al ser la movilidad geográfica un signo de lo cotidiano en la región del Valle de San Quintín, no sólo la imagen del inmigrante está en constante construcción, sino también la del "nativo o lugareño". Se desarrolla un proceso de "nativización" entre los migrantes de mayor estadía, similar al que sucede en otras partes del mundo, en el que la figura del migrante se convierte en motivo de controversia, discriminación y signo de amenaza.

El presente trabajo tiene como hipótesis que este proceso de nativización acompaña al proceso de diferenciación social que jerarquiza a los habitantes de una región en términos de su estatus social y origen migratorio, produciendo actores diferenciados con capacidad de promover sus intereses.

Las siguientes líneas esbozan ese proceso de diferenciación social y de nativización en las tres últimas décadas en la región del Valle de San Quintín, en el estado de Baja California. En el primer apartado se trata de establecer una conceptualización entre migración e identidad regional, con especial énfasis en el papel de los actores en el proceso de construcción de esa identidad. En el segundo apartado, el Valle de San Quintín es caracterizado como una región transnacional desde la doble perspectiva de la producción agrícola y la migración que trasciende la frontera nacional. Estos dos fenómenos dan

[1] Agradezco a Oscar Contreras Montellano la lectura y comentarios a este artículo.

contexto a los procesos que se estudian. El tercer apartado aborda el origen de la región económica ligado a los primeros ranchos agrícolas y su transformación en empresas exportadoras; dado que es el tema sobre el que se tiene menos información, el apartado resulta una primera aproximación que ayuda a contextualizar el proceso de diferenciación social de los pobladores de la región en los años posteriores. El cuarto apartado describe y analiza la transición experimentada por la región en torno al proceso de asentamiento de una parte importante de los migrantes que entre los años 1970 y 1980 llegan a la región a laborar en las nuevas empresas agrícolas. Este proceso de asentamiento es abordado en sus consecuencias en tres áreas de cambio de la vida cotidiana de los habitantes de la región: el tipo de residencia, la movilidad y el tipo de ocupación. Finalmente, el quinto apartado analiza cómo estas áreas de cambio son fuente de diferenciación entre los habitantes y la base social para la distinción entre los "nativos" e "inmigrantes" en el espacio de los actores sociales. El artículo muestra la gestación de una identidad regional que integra conflictivamente la figura del inmigrante como indígena y peón agrícola.

El capítulo se basa en un trabajo de campo intensivo durante tres años de investigación que ha combinado entrevistas realizadas en profundidad a líderes de organizaciones, periodistas, funcionarios y empresarios agrícolas; así como los resultados de tres talleres de intervención sociológica realizados en el año 2005.[2]

---

2 Hasta el momento se cuenta con una base de datos de 30 entrevistas con líderes, dirigentes de comités, asociaciones, funcionarios, empresarios y periodistas, construida entre 1997 y 2005. Los talleres se realizaron el 24 de Julio, el 14 de agosto y el 4 de septiembre de 2005 en el Valle de San Quintín con un total de 31 participantes. Los talleres se realizaron siguiendo el método de intervención sociológica creado por Touraine (1981). Parte de las entrevistas y los talleres se realizaron en el marco del Proyecto de investigación "Migración, trabajo agrícola y etnicidad: la relación entre lo local, nacional y global en el Valle de San Quintín" que cuenta con financiamiento de Conacyt 2003-2006, y donde participan además de la autora de este artículo, Marie Laure Coubès (Colef) y Christian Zlolniski (Universidad de Texas).

## Migración, actores e identidad regional

Las regiones se pueden observar desde distintas perspectivas conceptuales o bien en distintas dimensiones analíticas. En este trabajo se analiza la constitución de la región a través del universo de actores sociales y su disputa por la identidad regional.

De acuerdo con Rosaldo (1989) la identidad implica más la disputa por fijar las fronteras de distinción que el compartir ciertos elementos culturales. Los individuos parecen reconocer más fácilmente lo propio cuando enfrentan a otros extraños. El señalamiento de Rosaldo sigue la línea de reflexión abierta por Barth (1969) en la década de 1970, sobre la importancia del significado de las diferencias para construir fronteras culturales. Barth teorizaba acerca de la identidad étnica, sin embargo su tesis seminal guió a los estudios sobre identidad social en general. Los estudios sobre migración e identidad (Benmayor y Skotnes, 2005; Rapport y Dawson, 1998) confirman con mucha claridad la importancia del encuentro con "otros" diferentes culturalmente para la reelaboración de lo propio. En México, los inmigrantes que se asentaban en las ciudades en los años cuarentas y cincuentas, se encontraban con la novedad de que eran "indios", "campesinos" o "marginados" frente a los citadinos, en una lógica muy parecida a la que experimentaba un sudafricano migrante en Estados Unidos al descubrir que ya no era de "color" (*coloured*) sino "negro" (*black*) (Benmayor y Skotnes, 2005: 7). El proceso de asentamiento de los inmigrantes en esas ciudades sucedía en el marco de las grandes transformaciones industriales y de urbanización en el México de los años cuarenta. La industrialización llegó casi veinte años tarde al medio rural, generando flujos de migración que fundaron nuevos poblados en distintas regiones de México. Esas migraciones tuvieron un comportamiento distinto del que presentaron las urbanas; sus rasgos principales fueron la temporalidad cíclica y la alta movilidad, que no se agotaban en el territorio mexicano sino que articulaban las regiones agrícolas de territorio mexicano con el estadounidense. Algunas de

estas nuevas regiones agrícolas se constituyeron socialmente sobre la base del encuentro inicial entre patrones y trabajadores inmigrantes procedentes de distintos lugares del país. Sin embargo, conforme el proceso de asentamiento se fue gestando y la población se fue diferenciando socialmente, los nuevos inmigrantes ya encontraban a "residentes", quienes aludían al tiempo de estancia como una vía para distinguirse culturalmente de los recién llegados (Du Bry, 2003). Estos encuentros y disputas identitarias funcionan en la vida diaria en distintos ámbitos sociales, sin embargo un ámbito privilegiado por su importancia para definir las identidades regionales es el de los actores sociales. Estas disputas o conflictos no necesariamente son disruptivos de la vida comunitaria; Giménez (1994: 166) señala que son un factor esencial de la dinámica regional y deben ser tomados en cuenta para definir la especificidad de la región.

La aproximación de los actores sociales es particularmente útil en el estudio de una región joven que en las últimas tres décadas ha experimentado una rápida diferenciación social y con actores movilizados en torno a la integración regional. Se formula esta hipótesis: la relación de dominación que organiza los vínculos sociales entre actores está fundada en el trabajo agrícola y se ha extendido a la lucha por las condiciones de reproducción de la fuerza de trabajo, particularmente de la vivienda, con una escasa intervención del Estado mexicano.

A continuación se presenta el escenario de surgimiento y diferenciación entre actores regionales en forma estrecha con las transformaciones de la agricultura regional y los flujos migratorios.

## Migración y agricultura de exportación: construyendo la región transnacional

El Valle de San Quintín está ubicado en el estado fronterizo de Baja California, en el municipio de Ensenada, y está integrado por cuatro delegaciones administrativas —entidades administrativas de jerarquía inferior al munici-

pio— que comparten un perfil agrícola de exportador. El poblamiento de la región se asoció desde su origen en los años sesenta a la actividad agrícola y a la itinerancia de sus habitantes. Sin embargo en la última década del siglo XX se registró un proceso de asentamiento resultado de la agencia de los propios migrantes y de la transformación del sistema de producción agrícola, que ha seguido funcionando con mano de obra de migrantes temporales.

En el año 2000 el censo de población registró 74 427 habitantes en el Valle de San Quintín, distribuidos en las cuatro delegaciones que integran la región.[3] De esta población poco más de la mitad (52.3%) nacieron fuera de la entidad: en Oaxaca (39.1%), Sinaloa (13.9%), Michoacán (8.5%), Guerrero (6%) y Veracruz (4.5%). El 16% de los habitantes mayores de cinco años hablan una lengua indígena como el mixteco, el triqui y el zapoteco (Colef-Conepo, 2003). Y aunque en el decenio de 1990 a 2000 se observó una disminución de la población ocupada en el sector primario, todavía la agricultura ocupó 55 % de la población en el año 2000 (Colef-Conacyt, 2003).

La agricultura que se desarrolla en la región está orientada a la producción de hortalizas y frutas frescas para exportación. La dinámica de la producción agrícola es un elemento importante para comprender los flujos migratorios, ya que funciona en ciclos productivos con requerimientos de mano de obra variables en cantidad e intensidad. Aún cuando la tecnología ha logrado disminuir la brecha entre el ciclo de primavera-verano (intensivo en mano de obra) y el ciclo de otoño-invierno (de baja intensidad), todavía hay meses del año que exigen una alta concentración de mano de obra con ritmos de trabajo intensos (mayo-octubre). Como lo menciona Martínez Veiga (2001: 45-47) existe un desajuste entre el tiempo de producción y el tiempo de trabajo, que tiene consecuencias particulares en la organización del trabajo agrícola. Esta industria no puede operar con mano de obra estable, por lo que requiere reclutar trabajadores de los sectores más marginados dispuestos

[3] La región conocida como Valle de San Quintín está formada por 4 delegaciones de sur a norte: Punta Colonet, Camalú, Vicente Guerrero y San Quintín.

a emplearse temporalmente, en este caso jornaleros indígenas procedentes del sur del país.

Según Cook (2006), México es el origen del 65% de las verduras frescas que llegan del extranjero a Estados Unidos. Una de las regiones que participan en forma activa de esa relación comercial es el Valle de San Quintín. Veamos algunas características de las empresas hortícolas que operan en la región. En el año de 2003 se realizó una encuesta[4] entre las empresas agrícolas y se encontró que 57% de ellas sembraban tomate, 12% pepino, 8% fresa, 7% cebolla y 7% col de bruselas (Colef-Conepo, 2003).[5] En esa misma fuente de información se registró una diversidad entre las empresas en torno a su tamaño, indicado por el número de hectáreas que siembran al año y el número de trabajadores. En 2003, las 13 empresas encuestadas sembraron 5 890 hectáreas y emplearon a 11 130 trabajadores.[6] La clasificación de estas empresas no es una tarea fácil, ya que dado el uso de la tecnología el indicador de la superficie sembrada no es suficiente. Por ello aquí se complementa con el número de empleados (más o menos de 500). Con este criterio las empresas grandes (con más de 500 empleados) son cuatro: Berry Veg con 4 500 trabajadores y 900 hectáreas de siembra; Los Pinos con 2 400 trabajadores y 2 500 hectáreas sembradas; Seminis Vegetable con 900 trabajadores y 623 hectáreas sembradas y Agrícola San Simón con 850 trabajadores y 317 hectáreas sembradas. En conjunto estas cuatro empresas sembraron 66.3% del total de las 13 empresas registradas por la encuesta y ocuparon 77.7% de la fuerza de trabajo. Las restantes empresas emplean a 400 o menos trabajadores al año cada una. Entre las empresas grandes se pueden distinguir dos tipos opuestos: Seminis

---

4 Aunque se intentó censar a las empresas, ello fue imposible por su negativa. Finalmente sólo se logró encuestar a 13 empresas de un total de 20 registrados por Conepo en 2003. En conjunto muestran una diversidad en términos de tamaño y orientación transnacional-nacional que permite obtener datos de interés para este trabajo. Para más detalle véase Colef-Conepo (2003).

5 Estos comportamientos fueron confirmados por los datos de Sagarpa.

6 Las estadísticas de Sagarpa para ese mismo año reportan cerca de 10 000 hectáreas sembradas en los dos ciclos agrícolas Colef-Conacyt. "Migración, trabajo agrícola y etnicidad" con base en Sagarpa. Programa agrícola (1992-1993, 1996-1997, 2003-2004).

Vegetable, una transnacional fundada en 1985, que según Grávalos y García (2001) es la empresa de semillas de frutas y verduras más grande del mundo; y por otro lado la empresa "Los Pinos" de origen regional y fundada por Luis Rodríguez Aviña, un pionero inmigrante michoacano de la década de 1940. Un dato interesante es que independientemente del tamaño y de su origen local o externo, la mayor parte de estas empresas dirige su producción hacia el mercado internacional a través de una distribuidora, y después del Tratado de Libre Comercio la mayoría usa los servicios de certificadoras internacionales del proceso productivo para competir en el mercado.

El avance tecnológico se puede observar en el incremento del rendimiento por año y ciclo agrícola (Colef-Conacyt, 2003). Según algunos funcionarios y líderes comunitarios,[7] en los años noventas se inició el riego por goteo y la plastificación del surco, lo que incrementó los rendimientos por hectárea. A esta novedad se agregaron, a finales de la década de los noventa, los invernaderos para el cultivo del pepino, el tomate y el chile. En el año 2000, durante una gira del presidente Ernesto Zedillo, la empresa Seminis inauguró las primeras 23 hectáreas de invernadero donde laboraban 700 personas entre junio y diciembre.[8] En el año 2005, a los invernaderos se sumaron las instalaciones con "malla sombra" que incluyen control computarizado del medio ambiente, registrando un total de 287 hectáreas; esta novedad había sido introducida principalmente por las empresas Los Pinos, Agrícola San Simón, Seminis Vegetables e Hidroponics (ABC).[9]

Estas empresas reclutan a sus trabajadores de diferente manera. El 31% contrata a sus trabajadores del grupo de candidatos que llegan libremente

[7] Juan Manuel Llamadas, Coordinador de Pronag en el Valle de San Quintín (2001). Esto también lo confirmó el profesor Andrés Cruz, director de la escuela Revolución Mexicana, Nuevo San Juan Copala (2004).

[8] Comunicado de la presidencia núm. 2 040. San Quintín, BC, 25 de febrero de 2000. http://zedillo. presidencia.gob.mx/pages/vocero/boletines/com2040.html (consultado el 25 de mayo de 2006).

[9] Registros sobre productores según producción de hortalizas en invernaderos y en malla sombra. Registros de oficina en el Valle de San Quintín. Sagarpa, 2005.

hasta sus campos, 38% tienen arreglos con intermediarios que operan en las colonias del valle y 31% usa enganchadores de larga distancia para traer trabajadores de estados como Guerrero, Oaxaca y Veracruz. Estos últimos datos permiten acercarnos a las formas de residencia de los habitantes de la región a principios del siglo XXI. En 2003 existían 70 colonias residenciales en las dos delegaciones más pobladas de la región: Vicente Guerrrero y San Quintín. En ese mismo año se registraron 34 campamentos activos, localizados principalmente en los extremos del valle, al sur en Lázaro Cárdenas, y en el extremo norte en Punta Colonet, de ellos sólo 26 se ocupaban en temporada alta y disminuían a 21 en la baja. El tercer tipo de residencia lo constituyen las cuartearías de renta, de las cuales no tenemos información cuantitativa; en recorrido de campo en el año 2003 se encontró su concentración en ciertas manzanas de las colonias de las delegaciones de San Quintín y Camalú. En los últimos años estas últimas están sustituyendo a algunos campamentos que han dejado de operar en arreglos directos con los empresarios.[10]

Este escenario industrial, laboral y residencial de principios del siglo XXI, es muy distinto del que encontraron los primeros inmigrantes que llegaron a la región en los años sesenta y setenta. Paralelo a la transformación de la producción agrícola y las migraciones, se dio un proceso de diferenciación de actores sociales que protagonizan la contienda por la identidad regional. A continuación se describe a grandes rasgos el surgimiento de la región y de un empresariado agrícola en los años sesenta.

## De rancheros a empresarios: al amparo de las migraciones

En la década de 1960 el Valle de San Quintín era una enorme planicie en el municipio de Ensenada a más de un día de recorrido desde la frontera Méxi-

[10] Según algunos directivos, los certificadores internacionales han presionado muy fuerte para el cierre de campamentos por constituir fuentes de contaminación para el producto agrícola.

co-Estados Unidos. Sus habitantes eran unos cuantos rancheros, algunos de ellos de origen estadounidense y otros mexicanos procedentes de Michoacán y Jalisco que habían logrado obtener una dotación de tierras bajo el régimen ejidal. En esos años el Valle era un conjunto de ranchos que se dedicaban al cultivo de la papa y otras verduras en pequeña escala. Los habitantes recuerdan pequeñas parcelas sembradas por un ranchero o encargado, donde trabajaba la familia a veces con la ayuda de unos cuantos jornaleros[11] inmigrantes que se albergaban en carpas de lona, acondicionadas en lo que ahora es la carretera transpeninsular, a la altura de delegación de San Quintín.

> En los años sesenta, a San Quintín se le conocía como un pueblo papero. Había tres o cuatro ranchos que eran los que le daban sustento a San Quintín: Valladolid, Rancho Milagro y La Campana. También se sufría bastante por la escasez de trabajo, era por temporadas y cuando un rancho empezaba, por ejemplo, Valladolid empezaba la pizca de la col de bruselas pues se necesita muy poca gente (Vicente Guerrero, 2005).

En la memoria de los inmigrantes de estos años está la brisa y la neblina que apenas dejaba entrever a los transeúntes. Todavía la carretera transpeninsular no aparecía, por lo que el aislamiento definía la vida de los escasos habitantes. Los fines de semana, las pequeñas tiendas de abarrotes se convertían en centro de reunión de los habitantes que llegaban en carretas jaladas por caballos o montando burros. A finales de los años sesenta, iniciaron los trabajos para abrir la carretera transpeninsular que corre desde Tijuana, en la frontera norte, hasta Los Cabos, en el extremo sur de la península de Baja California; algunos de los pobladores pioneros llegaron a abrir la brecha de esta carretera y con el tiempo decidieron quedarse. En 1972 se inaugura la transpeninsular, marcando un hito en la región. La vida antes y después de la transpeninsular cambia radicalmente.

[11] Lilia Meza (seudónimo). San Quintín, BC, 2005.

Después de la transpeninsular, viene un *boom* en la agricultura. A pesar de que ya estaban las empresas Los Pinos y el rancho La Campana de don Manuel Castañeda tratando de exportar tomates. Con la transpeninsular llegan, desde Sinaloa, grandes empresas transnacionales como ABC de Los Canelo y al igual que otras empresas que ya estaban como Petoseed (hoy Seminis),[12] del rancho El Milagro, descubren el nicho de producción que resulta San Quntín, con un clima templado, con temporadas más largas de calor que en Sinaloa y con cercanía a la frontera de México con Estados Unidos (Vicente Guerrero, 2005).

Petoseed aparece en 1967 con una brigadita muy chiquita de Campo Grande en Saticoy, California, sembrando flor, luego melón y sandía para semilla, sin tener propiedad todavía. A partir de 1978 empieza a comprar terrenos, y a fincar de manera más definitiva. Después viene el abc y otras empresas también nacionales pero con sentido única y exclusivamente de exportación. En el intermedio viene un flujo migratorio tremendo al Valle. (Vicente Guerrero, 2005).

En los recuerdos hay todavía una ambigüedad entre la referencia al ranchero que trabaja con mano de obra familiar o con unos cuantos trabajadores, y el empresario que emplea grandes cantidades de trabajadores con relaciones claramente laborales. Estos pasajes aluden a la figura del "foráneo", no sólo a los trabajadores inmigrantes sino también a los empresarios que vienen de otros lugares de México y de Estados Unidos.

Vicente Guerrero[13] recuerda que en los años sesenta y setenta, cuando era un adolescente, trabajaba en el rancho Valladolid; sin embargo nunca usó el nombre Valladolid para referirse a su lugar de trabajo, sino que lo hacía diciendo "el rancho" del cual él se sentía parte "Cuando nos preguntaban,

[12] De acuerdo con Vicente Guerrero, el nombre anterior de Seminis fue Petoseed, que desde los años ochenta despuntaba como una compañía semillera transnacional. Según Grávalos y García (2001: 40), Petoseed fue comprada por Seminis en 1995, junto con las empresas: Asgrow y Royal Sluis, la primera de origen estadounidense y la segunda de origen holandés.

[13] Presidente del comité Pro Municipalización. Entrevista en el Valle de San Quintín, 2005.

¿dónde trabajas? Yo decía, ahí, en el rancho. El rancho era como parte de nosotros, era como nuestra propiedad, y [...] yo empecé a darme cuenta de esto cuando surgieron otros ranchos, y yo seguía diciéndole al Valladolid, el rancho [...] como si fuera el único".

La migración en cuanto fenómeno masivo se recuerda como algo muy incipiente en esos años, no obstante que la región fue fundada por pioneros migrantes procedentes de Michoacán. Por ejemplo, algunos de los actuales nativos de San Quintín son los hijos de los migrantes michoacanos que llegaron a la construcción de la carretera transpeninsular y/o gracias al reparto de tierras que inició el presidente Lázaro Cárdenas en la década de 1930.[14] "En los años sesenta los principales flujos migratorios que había en San Quintín venían de Michoacán, Jalisco, un poco de Sinaloa con las empresas tomateras que iban y traían exclusivamente gente para empacar, no para cultivar" (Vicente Guerrero, 2005).

Una vez abierta la transpeninsular en los años setenta, las migraciones iniciaron un auge creciente en correspondencia con el auge de las empresas agrícolas, que empezaron a transformar su estructura de rancho. En esa década empezaron los campamentos; los inmigrantes que llegaron en esos años recuerdan que:

> En ese tiempo [en los años setenta] nosotros llegamos a vivir en los campos porque no había campamentos ¡con eso te digo todo! Tal vez estaba formándose alguno, pero no era lo general. Yo recuerdo que por la colonia Estado 29 había un sembradío, cuyo dueño apoyaba a los que llegaban, dándoles una lona para que construyeran una chocita cerca del campo. Para venir a comprar en los poblados tenías que dedicar un día exclusivo, un domingo, un día de descanso" (Aristeo Salvador Gracida, 2003).[15]

[14] Entrevistas Vicente Guerrero, 2005, y Lilia Meza (seudónimo), 2005.

[15] Es común que los entrevistados se refieran a San Quintín de dos formas. La primera es como región y la segunda como delegación cabecera de la región. En este pasaje habla de la delegación de San Quintín, ya que él ubica su relato en la delegación Lázaro Cárdenas, más al sur.

Era un tiempo en que los grandes grupos de inmigrantes recién avecindados combinaban el trabajo en los campos agrícolas de Sinaloa con los de San Quintín. La gente que llegaba de Sinaloa, huyendo del calor, encontraba pequeños ranchos con poca demanda de mano de obra. Desde entonces se inició el patrón de llegar a San Quintín, trabajar un tiempo, dejar a la familia y partir hacia Estados Unidos. Un patrón aún visible actualmente en la región y que puede ilustrarse con la experiencia del señor Roberto, quien en estos momentos es mayordomo de uno de los campos más grandes en el valle:

> Sí, en Culiacán Sinaloa, llegamos a la pizca de uva. Yo no conocía de uva y me lastimaba las manos al cortarla. Ahí me enseñé a cortar uva, trabajé como dos meses. Hacía mucha calor y luego me decían otros: San Quintín es un lugar muy bonito. Entonces ahí me vine atrás de los que venían para acá, llegué a San Quintín. [En] aquellas épocas casi no había trabajo. Los Pinos tenía muy poquita gente. Benjamín Rodríguez, el propio patrón, era el mayordomo de su gente. La Campana era el rancho que tenía más gente trabajando [...] así empecé a trabajar pero miré que había muy poco trabajo y me fui para Los Ángeles, donde me quedé un año. Me fui solo en el ochenta. Dejé a mi esposa acá en San Quintín encargada con una señora y me fui un año a Los Ángeles (Roberto Gálvez, 2005).

La migración familiar que se desata a finales de los años setenta es un factor importante para el proceso de asentamiento. Como lo sugiere el señor Roberto, un miembro de la familia migra a Estados Unidos con la intención de lograr estabilidad para el núcleo familiar; el cual a su vez funciona como ancla para el regreso y el asentamiento.

La década de los setenta cierra con la transformación de los rancheros en empresarios exportadores y con el afianzamiento de los flujos de origen procedentes de Oaxaca para el trabajo y el jornal. Tanto para los empresarios, como para los trabajadores, el clima y la condición de frontera parecen factores influyentes en su decisión de asentarse en la región. En el caso de

las empresas transnacionales la posibilidad de pagar salarios mexicanos, y trasladar su mercancía en unas cuantas horas a California resulta un fuerte atractivo para su localización. A la vez implica la posibilidad de colocar sus productos en el mercado estadounidense unos meses antes, respecto de otros productores como los de Sinaloa; lo cual es posible gracias a que el clima de San Quintín es más templado, lo que hace que la temporada alta inicie antes. Para los inmigrantes, la cercanía con Estados Unidos les permite acudir a ese mercado en las temporadas bajas de trabajo, dejar a su familia en una vivienda estable y generar ingresos cuyo valor se multiplica en México.

## De migrante temporal a inmigrante residente

El proceso de asentamiento en la región se desarrolló en estrecha relación con la transformación del sistema de producción agrícola. A principios de la década de 1980, el Valle despegó como una región hortícola de riego con una sola temporada de siembra, de abril a septiembre, que se le llamaba la época de la zafra o la cosecha. Entonces estaba muy definido el período de estancia de los trabajadores; los comercios funcionaban sólo durante los meses de cosecha, por lo que los trabajadores no tenían posibilidades de quedarse y regresaban a Sinaloa o a Oaxaca.[16] Según los mismos empresarios, la llegada de nuevos empresarios de Sinaloa impulsó algunos de los cambios más importantes en el ámbito productivo:[17] el sistema de riego por goteo, el plástico sobre el surco y la posibilidad de sembrar dos ciclos.

Con eso empiezan los cultivos de invierno como el pepino y la fresa, que complementan muy bien el ciclo de verano del tomate. Esta transformación se fortalece después del año 2000 con la inversión en invernaderos y "malla

[16] Entrevista con Felipe Ruiz Esparza, Valle de San Quintín (2005).

[17] A principios de los años ochenta, se reconoce la llegada de empresas conocidas como el "grupo Sinaloa", entre ellas la empresa ABC, Santa Anita y Yori. Entrevista con el empresario Felipe Ruiz Esparza (2005).

sombra", convirtiendo la agricultura en una fuente más estable de empleo para los trabajadores. Estas transformaciones en el decenio de 1980 a 1990, abren la posibilidad de que los migrantes se queden durante mayor tiempo y paulatinamente vayan desarrollando una orientación vital hacia el valle, enfocando sus energías en la satisfacción de necesidades más allá de las laborales, dirigidas a la reproducción de la vida familiar y comunitaria. Sin embargo, es importante considerar que este proceso de asentamiento, no implica la inmovilidad geográfica. El valle sigue recibiendo un flujo importante de trabajadores temporales que se hospedan en los campamentos, las cuarterías y en las mismas viviendas de los residentes; a la vez que dichos residentes de las colonias siguen teniendo una movilidad geográfica, que en estos momentos parece tener un claro perfil transnacional, con dirección a California, Oregon, Washington y Florida.

Las transformaciones en el proceso productivo se plantean en forma escueta como el marco de entendimiento de la transformación social y cultural de la población. La población empieza a diferenciarse en las formas de residencia y movilidad, de ocupaciones y de nuevas relaciones étnicas, en la medida que se diversifican los lugares de origen de los migrantes e inicia la segunda generación. Esa diferenciación parece expresarse en el ámbito de los actores, en cuyo espacio se construye la identidad regional.

En este trabajo sólo me referiré a tres tipos de cambios que crean nuevas formas de vida: el tipo de residencia, la movilidad geográfica y el tipo de ocupación de los habitantes del valle. Se considera que estos cambios son la principal fuente de la constitución de actores sociales en la región.

## De habitantes de campamentos a colonos

En los años ochenta la región experimenta una llegada masiva de inmigrantes. Solos o en familias, la mayoría de ellos se aloja en los campamentos de trabajadores; entonces no había más vivienda, y comparado con las lonas que

recibían los migrantes en los años sesenta, los campamentos ofrecían mejores condiciones para la estancia. Durante esta década se registran los grandes movimientos de jornaleros agrícolas encabezados por la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC). Se trata de movilizaciones directamente ligadas a las condiciones de trabajo y de vida prevalecientes en los campos de cultivo y en los campamentos propiedad de los patrones, donde los trabajadores organizan su vida doméstica y comunitaria. No es extraño que estas condiciones sean parte de las demandas levantadas por los trabajadores agrícolas durante sus movilizaciones. En los recuerdos de esta época el hacinamiento en los campamentos es una constante.

> Nosotros llegamos en 1986 a San Quintín directamente al campamento El Papalote. Era un campamento de puras casitas de cartón, casi la mayoría era gente de Oaxaca. Nos dieron un cuartito de tres por tres y nos dijeron "ahí acomódense". Unos señores nos prestaron unos cartoncitos, para acostarnos, hicimos lumbre, y ahí nos acostamos todos. Decíamos, ¡a dónde llegamos! ¡Parece que está peor que de donde venimos! (Mario Hernández —seudónimo—, 2004).

El tema del hacinamiento, también es recordado por Julio César Alonso, actual dirigente de la CIOAC:

> En tres campamentos, La Llama, La Loma y el Papalote había unas quince mil gentes concentradas. Entonces la vivienda de los trabajadores eran galerones con un hacinamiento tremendo; todos defecaban al aire libre pues no había letrinas [...] era una situación tremenda porque las galeras no eran suficientes para tanto trabajador. Por ello metían como a veinte personas solteras o a dos o tres familias por cuarto. En un solo cuarto de tres por tres o cuatro por cuatro, en los que se cocinaba y dormía. En los campos había un tremendo control, los mayordomos y los capataces andaban armado (Julio César Alonso, 2004).

Las condiciones que reseñan los pasajes anteriores fueron documentadas en un estudio realizado por el Instituto Nacional Indigenista a fines de los años ochenta (Garduño *et al.*, 1989: 65-80). Además de documentar el hacinamiento, se registró la existencia de un régimen de "acasillamiento", a través del cual algunos de los patrones endeudaban a los trabajadores desde su llegada al Valle, obligando con ello al trabajador a laborar exclusivamente con ellos. Este equipo también documentó la bajísima inversión de los empresarios en las viviendas de los trabajadores. Los campamentos de trabajadores no contaban con suficientes letrinas y baños, electricidad, y el agua se obtenía de cisternas altamente contaminadas (Garduño *et al.*: 65-80). Las movilizaciones de esta década captan la atención de la prensa a nivel estatal y nacional; la imagen del trabajador agrícola temporal viviendo en condiciones infrahumanas se acuña en esta época para San Quintín[18] y oscurece los casos de empresarios que establecían otro tipo de relaciones laborales con sus trabajadores.[19]

Las condiciones de vida en los campamentos y las condiciones de irregularidad de grandes extensiones de tierra deshabitadas pueden estar detrás de la rápida vinculación entre el movimiento de trabajadores agrícolas y las movilizaciones por terrenos para viviendas, encabezados por la CIOAC y otras organizaciones. Para finales de los años ochentas las demandas laborales disminuyeron e incrementaron aquellas cuyo móvil era la tierra. Estas acciones no sólo eran encabezadas por la CIOAC, sino por otro tipo de organizaciones que habían resultado de los conflictos internos de la CIOAC o bien por grupos de inmigrantes que compartían el origen local o étnico.

[18] En 1987 le niegan el registro a la CIOAC, con lo cual no puede pelear la titularidad de ningún contrato colectivo de trabajo, continua encabezando movilizaciones y realizando actividades organizativas. En esos mismos años, la Central de Trabajadores Mexicanos (CTM) logra la titularidad de los contratos colectivos de la mayoría de las empresas.

[19] José Rojas reseña la experiencia que tuvo en los años ochenta como trabajador de un empresario que al morir indemnizó a todos sus trabajadores de acuerdo con las leyes mexicanas, a la vez que otros pequeños empresarios con quienes trabajaba en una relación laboral y de "amistad".

> Del noventa en adelante, nuestra actividad se desvió de su forma original que era el sindicalismo y nos metimos a las cuestiones de la lucha por el suelo y vivienda. Más o menos del noventa en adelante empezamos a constituir colonias. En 1988 logramos constituir la colonia Maclovio Rojas. No fueron invasiones, fueron demandas hechas al gobierno y negociaciones para lograr concesiones de tierras (Julio César Alonso, 2005).

El surgimiento de las colonias no implicó la desaparición de los campamentos ni de las cuarterías. Como se mencionó en el apartado segundo, en la actualidad siguen funcionando un número pequeño de campamentos, aunque la tendencia que se observa es la desaparición de los campamentos y el desplazamiento de los trabajadores temporales hacia las cuarterías en colonias como una forma de residencia más extendida. La residencia en colonias significó un cambio asociado al espacio como un factor fundamental en su calidad de vida. Los nuevos residentes valoran el espacio en función de la privacidad para la familia y la libertad para contratarse con cualquier empleador.

> Porque en un campamento los cuartos están muy cerca uno de otro. Vives en unas casitas o galeras de lámina muy pegada. Ahí hasta los niños se pelean, salen de pleito las parejas o las mamás. En cambio vivir en un terreno propio, pues ya es muy diferente, porque cada quien vive en su terreno (Mario Hernández, 2004).

A la valoración de la amplitud del espacio que les da vivir en los terrenos de las colonias, se agrega el valor que varios entrevistados le asignan a la libre movilidad como trabajadores, porque no están obligados a emplearse con nadie en particular.

> Cuando estás viviendo en un campamento no puedes trabajar con otros patrones. Deben de respetar a los patrones que son dueños de donde estás viviendo [...] En cambio viviendo en una colonia, ya cada quien trabaja con quien quiera, o donde quiera" (Mario Hernández, 2004).

El aprecio a la libre contratación con los empresarios que deseen, así como la posibilidad de vivir en un lugar que no está controlado por el patrón es un aspecto poco considerado en la literatura sobre los procesos de asentamiento de trabajadores agrícolas. Las decisiones cotidianas que tienen que tomar los habitantes de una colonia para construir su vivienda y dotarla de servicios colectivos ocupan una enorme energía y creatividad, creando comunidades que ponen en juego todos sus vínculos y estrategias sociales posibles. Son innumerables los casos de los residentes que lograron la compra de su lote en forma directa a través de la inmobiliaria del Estado o bien en arreglos personales con los dueños.

El gobierno aparece como un interlocutor importante en los conflictos por tierras al igual que los patrones o empresarios. Como se reseñó antes, la CIOAC negoció con el gobierno estatal y municipal la dotación de tierras para fundar colonias, lo mismo hicieron otros grupos movilizados que trataban de salir de los campamentos. En ocasiones los trabajadores agrícolas recibieron dotaciones directas por parte de los patrones y formaron pequeños núcleos de población.[20] En torno a las movilizaciones para la creación de colonias populares se formaron una serie de organizaciones de orientación mixta en términos de intereses. Sin embargo, su foco estaba centrado en la ocupación y regularización de terrenos, así como en la obtención de servicios. Los temas laborales quedaron sólo en el ámbito del discurso, como condición de legitimidad de los nuevos colonos, quienes "eran los que producían la riqueza de la región con su trabajo".

## Más allá del jornal: las nuevas ocupaciones

Aún cuando la agricultura sigue siendo la fuente de empleo más importante (51.2%), se registran otras como la industria (13.3%), el comercio (12.2%), así como un pequeño estrato emergente de empleados que laboran como

[20] Este fue el caso del campamento "Aguaje del Burro". Entrevista con Camilo Bautista, 2004.

profesionistas, técnicos y administrativos. Al revisar las historias de vida, es posible sostener que ha habido una movilidad social entre los trabajadores agrícolas, quienes han salido de ese empleo y se dedican a otra actividad; además, entre la segunda generación se ha incrementado la escolaridad, por lo que es más factible que tengan una ocupación distinta a la agrícola o por lo menos un puesto diferente al de peones agrícolas. Ello parece confirmarlo el hecho de que entre la población nativa (nacida en el estado), sólo 36.4% se dedica a la agricultura, a diferencia de los inmigrantes que alcanzan un porcentaje de 58.8%. En el caso de los indígenas el porcentaje se eleva a 85.9% (Colef-Conapo, 2003); lo cual señala claramente una estratificación étnica del trabajo agrícola en la región.

Las personas que han logrado dejar la agricultura para incorporarse a otros trabajos valoran esta movilidad como positiva. Por ejemplo Mario, un inmigrante de origen oaxaqueño de familia mixteca, llegó a San Quintín a principios de los noventa y se instaló junto con su familia en el campamento El Papalote. Después de trabajar varios años en la agricultura, decidió irse a California un año como indocumentado. Al regresar tuvo la oportunidad de trabajar en un restaurante y desde entonces labora ahí. Con sus ahorros ha instalado una tienda de abarrotes que atienden entre él y su esposa. Él considera que su situación como mesero es mejor que como trabajador del campo:

> Laura: ¿Usted observa alguna diferencia entre las condiciones de trabajo en el campo y en un restaurante?
> Mario: Yo pienso que es mucha la diferencia, porque, por ejemplo, en el campo, hay que depender de los horarios y el clima. Hay que madrugar, en temporada de lluvia pues hay que mojarse, se ensucia uno mucho. Yo creo que es mucha la diferencia. A veces el sueldo, por ejemplo, es muy poquito, los patrones son más duros en el campo, que en el restaurante. Es muy difícil, mucho más difícil y muy estricto en el campo. [...] En el campo no existen las prestaciones. Si se enferma un trabajador le dan un pase para el Seguro Social, pero prestaciones,

> yo pienso que sólo a los mayordomos, a la gente que tiene otro nivel, pero a un simple trabajador que ande pizcando en el campo, yo pienso que no. De hecho ahorita las cosas se han calmado, porque antes había accidentes con los camiones que cargaban el tomate. ¿Y sabes qué es lo más doloroso? Siempre me ha dado mucha rabia que dicen: ¡Atropellaron a un paisano! O sea, como si hubieran atropellado a un animal o ¡fíjate que atropellaron! ¿A quién? ¡A un paisano! Es muy triste porque somos seres humanos, somos mexicanos que estamos trabajando pero de repente al vaciar un bote de tomate a la tina del troque, pisamos mal o el piso está muy mojado y resbalamos, y entonces pasa el troque (Mario Hernández, 2004).

Este pasaje expresa una imagen de trabajador del campo asociada a la de "paisano", con un tinte de migrante indígena. A la vez que sugiere el desprestigio del "trabajo del campo", ya referido en otras entrevistas, como el de más bajo nivel en contraposición por ejemplo con el empaque.

Pero no sólo ha habido una diferenciación de empleos que permiten la movilidad social, sino también en la misma agricultura ha habido una mayor diferenciación de actividades y categorías ocupacionales que ha acompañado a la flexibilización laboral. Por ejemplo, Aristeo llegó a San Quintín a mediados de la década de los setenta, procedente de su natal Oaxaca. Él pudo ver evolucionar tanto las opciones residenciales como las opciones laborales en el Valle. Sus primeros trabajos en la adolescencia fueron como pizcador en el campo, con movilidad entre San Quintín y Sinaloa, hasta que poco a poco decidió ya no regresar con su padre y hermanos al pueblo de origen, sino quedarse en el Valle. A mediados de los años ochenta obtuvo un empleo de regador, después de haber probado suerte en Estados Unidos como indocumentado durante un año. En dicho empleo laboró por 12 años, en una empresa desaparecida en los años noventa; durante estos años pudo hacer algunos ahorros que le permitieron comprar un lote en la colonia Nueva Era e ir construyendo su casa, antes de unirse con quien actualmente es su esposa.

> El riego me permitió hacer muchas cosas. Primero, es un trabajo que te paga un poquito más dinero que de jornalero, no por lo que sabes hacer, sino por el tiempo que te desempeñas en el trabajo. Los riegos nunca son de ocho horas, siempre son de doce a veinticuatro horas, por turno, entonces el día de descanso yo hacía mis labores aquí en la casa [...] Hubo un momento que me fui a Estados Unidos, a probar suerte, a mi regreso volví de regador y cómo a los dos años ya había comprado un lote aquí mismo en este poblado (Aristeo Salvador Gracida, 2003).

Durante esos años Aristeo encontró la oportunidad de comprar un permiso para taxi que operaba en sus horas libres.

> Posteriormente, el riego me permitió sacar un permiso y comprarme un taxi [...] porque un día alguien me dijo: "sabes qué, yo estoy trabajando en un taxi." "¿En un taxi?" "Sí" "¿Y cómo le hiciste, cómo le haces?" "Pues fíjate que yo te puedo ayudar" [...] Así fue que me relacioné con el servicio público. En eso de los noventa, noventa y uno, ya estaba yo rentando un permiso de taxi, de aquí en la zona. [...] Así complementaba mi turno en el taxi con el turno del riego, porque en el riego tienes un horario, entras a tales horas y sales a tales horas. En el taxi no, el taxi lo manejas cuando tienes tiempo (Aristeo Salvador Gracida, 2004).

La referencia de Aristeo al transporte público permite plantear la importancia del transporte de trabajadores como fuente de empleo en la dinámica regional. En otra sección se mencionó el hecho de que más de una tercera parte de los trabajadores que emplean las empresas agrícolas proceden de las colonias residenciales. Este segmento de trabajadores se traslada a las empresas a través de un sistema de intermediarios que se encargan del transporte y de la "contratación" de los trabajadores. Esto ha hecho emerger una capa de pequeños empresarios del transporte, organizados en torno a las actividades agrícolas; muchos de los cuales son extrabajadores del campo y se han constituido en

asociaciones de transportistas. Esta diversificación ocupacional, tal vez aún incipiente, describe la emergencia de los residentes como nuevos actores con una fuerte capacidad de movilización, a la vez que de nuevas categorías de trabajadores con nuevos estilos de vida, que ya no son fácilmente asimilados a la imagen de "jornaleros agrícolas". Si bien se trata de grupos poco numerosos, su condición de actores sociales no descansa en el número sino en la capacidad de generar una acción colectiva en busca de intereses comunes en el espacio público.

## Los nuevos nativos y los migrantes: la contienda por la identidad regional

Como se ha descrito hasta ahora, el grueso de la población que habita en el valle de San Quintín es de origen inmigrante. El surgimiento de la región es impensable sin lo que podríamos llamar el proceso de arraigo que acompaña al asentamiento, y que implica un sentido de apego de sus habitantes a este territorio. Este apego crea una diferenciación entre los recién llegados y los que con años de estancia han logrado una condición social distinta que puede expresarse en su ocupación y su residencia. Este proceso no ocurre de forma lineal entre la población, sino que el arraigo parece más una orientación vital antes que el fin de la movilidad. Es decir, el deseo de quedarse en el Valle, de construir una casa y asentarse con la familia no implica que no haya movilidad. En algún momento la movilidad de algunos miembros de la familia le permite al hogar establecerse, como lo hemos visto reseñado en algunos casos de migración hacia California, Oregon, Washington y Florida. El sentido de arraigo se expresa particularmente en un sector de la población que llamaremos los residentes y cuya orientación vital está dirigida hacia esta nueva región, creando un discurso público al respecto (Chávez, 1994: 54 y Du Bry, 2003: 8). La llegada constante de nuevos migrantes permite que los viejos migrantes se distingan como nativos.

La imagen dominante del Valle de San Quintín como una región poblada por jornaleros agrícolas viviendo en campamentos, acuñada en los años

ochenta, ya no es apropiada en la actualidad. Los datos de población ocupada en diferentes actividades tienen eco en la aparición de nuevas organizaciones como el Club Rotario, el Grupo Madrugadores, el grupo de Baja California, la Asociación de Transportistas de San Quintín y el comité Pro Municipalización. Estas agrupaciones están constituidas por profesionistas, comerciantes y empresarios, algunos de los cuales llegaron junto con la ampliación de la presencia institucional y gubernamental de los noventas en la región. Las oficinas de las delegaciones municipales, de los representantes del gobierno estatal y las principales instituciones como el Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF), la Secretaría del Trabajo, las Comisiones para la Regularización de la Tenencia de la Tierra (Corette, Corett), la Junta de Conciliación y Arbitraje, la Secretaría de Agricultura (Sagarpa), aparecieron en los noventa y otras hasta iniciado el año 2000. Una mención especial merecen las distintas iglesias no católicas con un trabajo intenso de evangelización en el valle desde los años sesentas.[21]

También se encontró un número mayor de organizaciones sociales con una más amplia gama de intereses, demandas y tipo de movilizaciones en los años noventa; en particular salta a la vista la actividad de los comités de colonias con discursos microlocalistas, y por lo tanto menos visibles al exterior; juegan un papel muy importante en la gestión de servicios y recursos, así como en la canalización de información. Su papel en la intermediación entre gobierno y residentes es muy efectiva, a la vez que coyunturalmente se coordinan con las organizaciones sociales por lo regular constituidas como asociaciones civiles. A continuación se describe brevemente el encuentro entre organizaciones sociales, instituciones de gobierno y empresarios en tres talleres de intervención sociológica en el Valle de San Quintín.

---

21 En 2003 se registraron 77 iglesias no católicas frente a 20 católicas en las dos delegaciones más pobladas: Vicente Guerrero y San Quintín. Cédulas de Observación de Campo, 2003.

## La disputa por la identidad de la región

Las relaciones laborales en torno al trabajo agrícola han dejado de ser la única fuente de conflicto. ¿Cuáles son las nuevas fuentes de conflicto y los ejes de disputa entre los actores principales de la región? El universo de actores sociales en el Valle está constituido por: organizaciones político-sociales, comités de colonias, asociaciones pro pueblos, asociaciones regionalistas, iglesias no católicas y asociaciones de empresarios agrícolas y de servicios. De acuerdo con los resultados de los talleres, las áreas de actividades de las organizaciones y comités de colonias se concentran en la gestión de servicios públicos, canalización de recursos, capacitación y recreación cultural. La intermediación ocupa las energías de las organizaciones que mantienen el perfil de pequeños grupos de activistas con poca estructura organizativa y que funcionan con demandas concretas y movilizaciones a pequeña escala en forma coyuntural. Por su parte, los comités de colonias insertos en la estructura de gobierno mantienen una relación más estrecha con las necesidades cotidianas de los residentes y su misión se limita a la gestión de servicios; aunque eventualmente logran articular movilizaciones con las organizaciones sociales. Este conjunto de organizaciones ubica como principales interlocutores a las instituciones de gobierno municipal y estatal, antes que al federal. El conflicto laboral ha dejado de ser un tema exclusivo de los sindicatos, muchas de las organizaciones comunitarias o incluso de los comités de colonias, llegado el momento, gestionan alguna protesta o demanda de tipo laboral ante la Junta de Conciliación y Arbitraje, a la vez que de derechos humanos, sobre todo en el ejercicio de la justicia para las poblaciones indígenas como es el caso de la traducción al idioma materno del implicado en algún conflicto judicial.[22]

Los protagonistas principales de los talleres fueron las organizaciones que movilizan intereses de los trabajadores agrícolas y residentes populares, que se pueden clasificar en cuatro tipos: étnico residencial, de canalización de fondos, de gestión de servicios residenciales y político-sociales. No obstante

22 Camilo Bautista. Presidente del Frente Indígena de Lucha Triqui (Valle de San Quintín, 2003).

esta diversidad, los representantes de las organizaciones ubicaron como coincidencias en su actuación: tener las mismas necesidades; pertenecer a la misma clase social; compartir un pasado común como migrantes, haber empezado desde abajo y tener una preocupación por la comunidad. Estas expresiones discutidas y acordadas en el taller definen claramente la identidad de las bases organizativas, en términos de clase social, de origen migrante y de movilidad social, en la medida en que ven hacia el pasado como jornaleros agrícolas y tal vez como campesinos pobres en sus lugares de origen. La diferencia entre organizaciones, no la ubicaron tanto en el plano político como en el cultural, en términos de tradiciones, orígenes étnicos y lenguas distintas. El diálogo con los que ellos ubican como adversarios e interlocutores permitió evaluar la representación social que construyen actores diferentes sobre el Valle de San Quintín. Los líderes de estas organizaciones identifican como interlocutores y adversarios a funcionarios de gobierno, y en segunda instancia a los empresarios, registrándose un deslizamiento del conflicto laboral que dominaba en la década de los ochenta y parte de los noventa hacia el conflicto residencial. Este desplazamiento es comprensible en el marco del asentamiento de estas poblaciones, en un momento en el que están regularizando sus terrenos, construyendo sus casas y dotándolas de servicios. A la vez enfatiza la importancia de la vivienda y la propiedad del terreno como fuente de realización vital para estos inmigrantes y su papel para el sentimiento de apego a estas nuevas tierras.

A continuación se resumen las principales áreas que en discusión elaboraron todos los participantes a los talleres en torno a la representación social de la región. De entrada todos los asistentes estuvieron de acuerdo en que sí existe una región que se puede nombrar como Valle de San Quintín, la cual puede ser delimitada claramente desde la norteña delegación Punta Colonet hasta la sureña delegación El Rosario. Sin embargo estuvieron de acuerdo en que la geografía no es suficiente para hablar de San Quintín como región, por lo que agregaron la actividad económica, la historia de la población y la vida cultural.

Sobre la actividad económica, los participantes en los talleres reconocieron que la región tiene un perfil agrícola, aunque expresaron su preocupación por diversificar este perfil con otras actividades productivas para no depender sólo de la agricultura. Fue interesante que el énfasis en la importancia de la diversificación fue puesto por un empresario que recién dejaba el cargo de Presidente de la Asociación de Productores del Valle de San Quintín. En relación con lo que llamaron el aspecto histórico de la región, discutieron mucho acerca del papel de las migraciones para definir a la región. Las intervenciones sobre este punto tuvieron un particular apasionamiento en torno a la idea de lo adecuado de seguir hablando de "migrantes" después de 10, 20 o 30 años de residir en el Valle.

Las intervenciones de los líderes de origen indígena e inmigrantes se centraron en el derecho de residir y dejar de ser nombrados "migrantes" o "paisanos". Estos planteamientos se hicieron para responder a las intervenciones de algunos empresarios de servicios y comerciantes sobre el diagnóstico que hacían sobre la región dividida entre los que "ya estábamos" y los que llegaron después del sur. En estas intervenciones "el sur" o "Oaxaca" estaba cargado de un tinte étnico que no quería ser nombrado directamente por los funcionarios (casi todos originarios de Baja California) o bien por los empresarios. Algunos aludían al hecho de que "en el Valle había más oaxaqueños que en Oaxaca", o bien otro decía que todo estaba alterado porque si "uno viaja a Estados Unidos, ve que está lleno de mexicanos, va uno a Oaxaca y está lleno de "americanos" y aquí en San Quintín está lleno de oaxaqueños". Es importante subrayar que estos empresarios son migrantes de segunda generación originarios de Michoacán, y otros de Ensenada. La polémica pareció centrarse en la figura del inmigrante que definía a la región; en general esta figura cobró un fuerte matiz étnico y de clase al definirse como jornalero agrícola de origen indígena.

En entrevista unas semanas antes del taller, uno de los protagonistas de la discusión (empresario, ingeniero de profesión y originario de Ensenada), me decía: "a mí no me gusta que quieran venir a imponernos sus jarros de barro, sus bailes y sus trajes típicos; sí me gusta verlo en los museos, pero no

en mi casa [...] no quiero que me impongan costumbres ajenas". Este tema de la imposición de lo "ajeno cultural" surgió en varias entrevistas cuando se hacía referencia a las transmisiones de la radiodifusora "La Voz del Valle".[23] Varios profesionistas y comerciantes opinaron que la radio no representaba lo que pasaba en el Valle porque sólo se dirigía a la población indígena[24] o a veces la nombran como la "radio triqui". Esto es lo que Balibar (1991: 26) llama racismo cultural para referirse a la discriminación de un grupo étnico o nacional basado en sus tradiciones o costumbres, que sustituye al racismo físico pero que mantiene la misma intensidad de conflicto. Esta dimensión de la diferenciación jerárquica que opera en el plano simbólico parece expresarse de manera más contundente entre estos actores, pero también se expresa de manera más amplia entre la población. En entrevistas con jóvenes hijos de inmigrantes indígenas de los años ochenta, pude observar este mismo mecanismo de distinción respecto de los nuevos, los recién llegados, atribuyéndoles menos habilidades y competencias de los que ellos "los san quintenses" ya tenían. Esto se ejemplifica con el caso de Ernesto,[25] un joven de 15 años, hijo de inmigrantes mixtecos, y su reflexión sobre el tema para ubicar la intensidad y la amplitud del proceso de nativización, que en este caso puede operar en el sentido que Bourdieu nombra como violencia simbólica (1990). Al hablar del conflicto con los adultos "tradicionales" que tratan de reproducir las formas de autoridad y fiestas de los pueblos de origen, Ernesto opina:

> Ellos quisieron hacer igual que en su pueblo, pero eso no les gustó a la gente de aquí [...] quisieron hacer su delegación, arreglar los problemas de aquí a su modo, al estilo de su pueblo [...] Por eso salió el problema del nombre de la colonia. Hace

[23] Esta radiodifusora se fundó en 1992 a petición de la CIOAC ante el entonces Instituto Nacional Indigenista (INI).

[24] Arturo Neri, director del radiodifusora La Voz del Valle del INI, 1996. Actual CDI (San Quintín, Baja California, 2003).

[25] Seudónimo.

como cuatro años quisieron poner el nombre de Nuevo San Juan Copala[26], pero en cualquier papel de los terrenos está Las Misiones. Nuevo San Juan Copala se escucha como si fuera su pueblo de ellos, pero no estamos en Oaxaca. Estamos en Baja California. Ellos quieren llevar su tradición igual que en su pueblo pero no estamos en su pueblo [...] Ellos quieren poner su nombre a la iglesia, pero la iglesia está bien que tenga el nombre como está y que hagan su fiesta, pero sin que le cambien el nombre a la iglesia [...] Ellos hablan en su idioma [...] Ahí lo que debería ser es que se hablara en español y después alguien traduzca en su idioma [...] Nosotros sí, les apoyamos a ellos en la fiesta [...] También nos llevamos con ellos, pero ellos no piensan en nuestra experiencia. Porque la experiencia de ellos será muy vieja, pero la de nosotros está más fantástica.

Laura: ¿Cuál es la experiencia de ustedes?

Ernesto: Nosotros estudiamos y ellos en cambio no estudiaron, algunos no saben leer, como ellos que acaban de llegar (señala a un grupo familiar que regresa de trabajar del campo cargando sus botes) [...] Algunos dicen que saben hablar muy bien pero no saben [...]

Laura: ¿Tú hablas lengua triqui?

Ernesto: No.

Laura: Y te gustaría hablarla?

Ernesto: No. estoy bien así.

Laura: ¿Tu mamá habla lengua mixteca?

Ernesto: Sí.

Laura: Y ¿tú hablas lengua mixteca?

Ernesto: No.

Laura: ¿Te gustaría hablar lengua mixteca?

Ernesto: No. ¿Para que estemos iguales que ellos?, ¿que no podamos hablar ni una ni otra lengua, o sea ninguna?

26 San Juan Copala es el nombre de un municipio triqui en el Distrito de Juxtlahuaca, Oaxaca, y es el lugar de origen de muchos habitantes de esta colonia.

El "ellos" y el "nosotros" de Ernesto son distintos al de los empresarios y comerciantes que citábamos antes, pero se enmarcan en los cambios que ha traído el proceso de asentamiento en el terreno de la identidad. Señala un conflicto generacional pero a la vez de carácter étnico, por el valor que tienen esos atributos indígenas en la sociedad de San Quintín. Cuando Ernesto se refiere a "ellos", está haciendo alusión a los integrantes del "Comité de la Colonia" encabezado por el líder del Frente Indígena de Lucha Triqui (FILT), como representantes culturales de lo que él considera como tradicional y vuelto al pasado y que se extiende a los "recién llegados"; el "nosotros" son los jóvenes nacidos o crecidos en el Valle, con ideas nuevas y con una "orientación y apego" distintos a este nuevo lugar. Esta pauta de construir fronteras culturales entre quienes recién llegan y quienes estaban antes no es muy distinta de la que ha sido documentada en estudios sobre el tema en otros lugares del mundo. El marco de la dominación que enmarca estas relaciones no escapa a la ideología del nacionalismo mexicano donde lo indígena significa pobreza, atraso e ignorancia, a lo cual se agrega la ubicación de estos indígenas como inmigrantes en la estructura económica del Valle, al ocupar los puestos más bajos en términos de salarios y condiciones de trabajo. Esta condición estructural encuentra su justificación ideológica en el racismo cultural, que a su vez fortalece la relación de subordinación en el mercado de trabajo agrícola.

Esto es importante considerar al tocar el cuarto elemento en el diagnóstico de la identidad regional que realizaron los participantes de los talleres: la diversidad cultural y el deseo de arraigo. Todos coincidieron en que a estas alturas es imposible pensar la identidad regional sin tomar en cuenta la diversidad cultural dada por los orígenes regionales y étnicos de las poblaciones, y la sinergia social que existe en la región por un deseo colectivo de quedarse y "salir adelante". Esta diversidad cultural y la voluntad colectiva por constituir la región no elimina el conflicto de clase y étnico que domina al Valle, en el que los actores disputan la identidad regional y donde la figura del "migrante" condensa la subordinación de clase (por su posición en el mercado de trabajo

agrícola) y étnica (por su condición de indígena), constituyendo el gran eje de polémica para definir la identidad cultural regional. Así, la discriminación contra el inmigrante y particularmente contra el inmigrante indígena es parte de lo que cohesiona a la comunidad de San Quintín. Esto parece consistente con la idea de Balibar (1991: 18) de que el racismo crea cierto tipo de comunidades estratificadas, sin ser externo a ellas ni necesariamente disruptivo de la vida comunitaria.

## Conclusiones

Este trabajo ha tratado de describir y analizar las implicaciones del proceso de asentamiento para la diferenciación y distinción social de la población que actualmente vive en el Valle de San Quintín. La región fue fundada y ha sido poblada por migrantes que no sólo llegaron como trabajadores agrícolas sino también como rancheros y luego como empresarios. Todos tienen un pasado migrante con orígenes regionales, étnicos y de clase distintos; sin embargo, como sucede en otras partes del mundo, dadas ciertas condiciones materiales se desarrolla un proceso de arraigo que en este trabajo llamamos de "nativización" en que las primeras generaciones buscan distinguirse y se asignan más derechos que los recién llegados para definir el rumbo de la región. En la región, este proceso de nativización se empalma con el de estratificación o diferenciación social, a través del cual la población establece relaciones jerárquicas por su posición en el mercado de trabajo regional. Si bien esta diferenciación social la van experimentando los propios migrantes en su vida cotidiana, por ejemplo al no vivir ya en un campamento o en una cuartería sino en una casa con un patio y servicios básicos. Asimismo, la diversificación ocupacional permite a algunos trabajadores pasar de peón a regador o chofer, o que algún miembro de la familia tenga un empleo en una oficina de gobierno, o bien se establezca como un comerciante en una tienda de abarrotes.

Lo cierto es que en el espacio de los actores sociales es donde ese proceso de diferenciación se expresa en torno a la lucha por definir la identidad de

la región. Aunque es posible hablar de una diferenciación residencial y ocupacional, todavía esta diferenciación está estrechamente ligada al sistema de producción agrícola. No existe otra fuente de empleo suficientemente fuerte en la región como para generar otros grupos sociales; la presencia del gobierno ha tenido su impacto en lo que se refiere a los profesionistas; el comercio sigue siendo a pequeña escala y ligado al trabajo agrícola. De tal forma que el sistema de producción agrícola sigue ordenando las relaciones y las jerarquías sociales en el valle. Lo interesante es el desplazamiento del conflicto laboral hacia el conflicto como residentes en torno a las tierras, viviendas y servicios. Las organizaciones de residentes han asumido la eventual defensa y acción colectiva respecto a demandas puntuales en el terreno laboral y la intermediación con el gobierno en otras áreas de gestión social o judicial.

La polarización dominante en los años ochenta entre trabajadores agrícolas y empresarios encuentra ahora una mediación social en las nuevas categorías sociales conformadas por los profesionistas, comerciantes y pequeños empresarios. Estos últimos han iniciado un activismo en el campo de los medios de comunicación y la política local con un discurso nativista. La fuerza y violencia con la que emergieron los trabajadores agrícolas en los años ochenta, y posteriormente los residentes a través de organizaciones sociales, han tenido una reacción reciente en las asociaciones localistas que se nutren de profesionistas, comerciantes, transportistas, quienes tratan de movilizar sus intereses e impactar la identidad de la región. Si bien es posible hablar de un espacio de actores sociales que dialogan y se enfrentan, lo cierto es que este espacio guarda una diversidad de intereses que sólo encuentra unidad en la idea de "región", como una comunidad geográfica, histórica y culturalmente diversa cruzada por la desvalorización de los indígenas y trabajadores del campo como los culturalmente extraños. En este espacio los "migrantes" son los indígenas y trabajadores del campo, por ello en las organizaciones populares hay una lucha intensa por autonombrarse "sanquintenses", despojándose de los adjetivos de "paisanos" o de "migrantes".

# Bibliografía

BARTH, FREDRIK

1969 "Introduction", en Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, George Allen y Unwin, Londres, pp. 9-38.

BALIBAR, ETIENNE

1991 "Is there a Neo-Racism", en Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, Verso, Londres.

BENMAYOR, RINA Y ANDOR SKOTNES

2005 "Some reflections on Migration and Identity", en Rina Benmayor y Andor Skotnes (ed.), *Migration and identity*, Transaction Publishers, New Brunswick, pp. 1-18.

BOURDIEU, PIERRE

1990 *Logic of Practice*, Stanford University Press, Stanford, CA.

COOK, ROBERTA

2006 "Nafta trends in fresh fruit and vegetable marketing Department of Agricultural and Resource Economics UC Davis", en (http://giannini.ucop.edu/CookGFJan06.pdf#search='%28http%3A%2F%2Fgiannini.ucop.edu%2FCookGFJan06.pdf%29'), actualización: enero, consultado: 2 de junio.

CHÁVEZ, LEO

1994 "The power of the imagined community: the settlement of undocumented Mexicans and Central Americans in the United States", en *American Anthropologist*, núm. 96 vol. 1, The American Anthropological Association, pp. 52-73.

COLEF-CONACYT

2000 [2003] Elaboración del proyecto "Migración trabajo agrícola y etnicidad" con base en los datos del XII Censo General de Población y Vivienda, INEGI.

Du Bry, Travis

2003 "The new pioneers: farm laborers, settlement and community in the California dessert", ponencia presentada en el Coloquio Internacional. Movilidad y construcción de los territorios de la multiculturalidad, 31 de marzo, organizado por la Universidad Autónoma de Coahuila, Saltillo.

Garduño, Everardo *et al.*

1989 *Mixtecos en Baja California. El caso de San Quintín*, Universidad Autónoma de Baja California, Tijuana.

2002 "Encuesta Sociodemográfica y de Migración del Valle de San Quintín", reporte de investigación en Rodolfo Cruz *et al.*, CONEPO-COLEF, Tijuana.

2003 *Encuesta a Jornaleros Agrícolas en Campamentos del Valle de San Quintín*, reporte de investigación en Rodolfo Cruz *et al.*, CONEPO-COLEF, Tijuana.

Giménez, Gilberto

1994 "El concepto de región. Apuntes para una teoría de la región y de la identidad regional", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. VI, núm. 18, Universidad de Colima, Colima, pp. 165-173.

Grávalos, Esther y Alejandro García

2001 "Seminis Vegetable Sedes", en *AgBioForum*, núm. 4, vol. 1, pp. 40-45.

Martínez Veiga, Ubaldo

2001 *El Ejido. Discriminación, exclusión social y racismo*, Catarata, Barcelona.

Rapport, Nigel y Andrew Dawson

1989 "The Topic and the Book", en Nigel Rapport y Andrew Dawson, *Migrants of identity. Perception of home in a World of Movement*, Berg, Nueva York, pp. 3-18.

Rosaldo, Renato

1989 *Culture and Truth: the remaking of social analysis*, Press Boston, Beacon.

Touraine, Alain

1981 *The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements*, Cambridge University Press, Cambridge.

Entrevistas:

ALONSO, JULIO CÉSAR

2004 Entrevista realizada por la autora, 19 de noviembre, Valle de San Quintín.

BAUTISTA, CAMILO

2003 Entrevista realizada por la autora, 1 de agosto, Colonia Nuevo San Juan Copala Las Misiones, Valle de San Quintín.

CRUZ, ANDRÉS

2004 Entrevista realizada por la autora, 2 de febrero, Nuevo San Juan Copala, Valle de San Quintín.

GÁLVEZ, ROBERTO

2005 Entrevista realizada por la autora, 4 de abril, Valle de San Quintín.

GUERRERO, VICENTE

2005 Entrevista realizada por la autora, 6 de abril, San Quintín, Baja California.

HERNÁNDEZ, MARIO (SEUDÓNIMO)

2004 Entrevista realizada por la autora, 1 de febrero, Colonia El Papalote, Valle de San Quintín.

LLAMADAS, JUAN MANUEL

2001 Entrevista realizada por la autora, Marie Laure Coubès y Christian Zlolniski, 3 de noviembre, Valle de San Quintín.

MEZA, LILIA (SEUDÓNIMO)

2005 Entrevista realizada por la autora, 21 de noviembre, Colonia Flores Magón, San Quintín.

NERI, ARTURO

1996 Entrevista realizada por la autora, 19 de septiembre, Delegación San Quintín, Valle de San Quintín.

2003 Entrevista realizada por Christian Zlolniski, 2 de julio, Delegación San Quintín, Valle de San Quintín.

PONCE, ERNESTO (SEUDÓNIMO)

2006 Entrevista realizada por la autora, 7 de abril, Valle de San Quintín.

Rojas, José
1997 Entrevista realizada por la autora, 16 de junio, Delegación Vicente Guerrero, Valle de San Quintín.

Ruiz Esparza, Felipe
2005 Entrevista realizada por la autora, 6 de julio, Delegación Vicente Guerrero, Valle de San Quintín.

Salvador Gracida, Aristeo
2004 Entrevista realizada por Abbdel Camargo y Susana Vargas, 10 de enero, Colonia Nueva Era, Valle de San Quintín.

# La lucha de los indígenas paeces por el reconocimiento de su autoridad y de su territorio frente a las organizaciones armadas de izquierda

*Natalia Suárez*
EHESS

## Introducción

En algunos resguardos indígenas de El Caudal se encuentran implantados, desde hace más de cuatro décadas, grupos armados de izquierda. Esta presencia ha generado, a lo largo del tiempo, la superposición entre las autoridades indígenas y las autoridades armadas. Este capítulo describe el trabajo de resistencia desarrollado por los indígenas paeces con el propósito de hacer reconocer su autoridad sobre su territorio frente a la guerrilla.

Por razones geográficas, históricas y sociales el Cauca, departamento donde se encuentran localizados los Resguardos indígenas paeces, ha sido uno de los territorios con mayor presencia de protagonistas armados de extrema izquierda en el país al punto que casi todas las organizaciones alzadas en armas que han operado en Colombia han tratado de arraigarse en este escenario (Peñaranda, 2004). Algunas de estas organizaciones se encuentran implantadas, desde hace más de treinta años, en territorios que se caracterizan por una serie de luchas históricas organizadas por los indígenas con el propósito de obtener el reconocimiento de su derecho a la autonomía y a la propiedad de la tierra.

La presencia a lo largo de varias décadas de estos grupos armados ha terminado por generar relaciones conflictivas entre la guerrilla y las autoridades indígenas principalmente en lo que se refiere al manejo del orden público y la justicia. Esto dará nacimiento a un cuestionamiento recíproco a propósito de la legitimidad del accionar de las autoridades implicadas en este juego de

poder, cuestionamiento estrechamente relacionado a la percepción que cada una de las partes tiene de las acciones del otro (Riches, 1986).

El Caudal[1] constituye un ejemplo interesante de este fenómeno. En este resguardo, la población páez consiguió afirmar su autoridad y su propiedad sobre la tierra, a partir de un proceso lento, complejo y sangriento, que se organiza, principalmente, alrededor de la recuperación de aquellas parcelas en manos de una población no indígena (Findji y Rojas, 1985). Después de casi un siglo de lucha, estas comunidades obtienen que sus territorios sean reconocidos por la Constitución como Resguardos indígenas bajo la jurisdicción y la autoridad de representantes autóctonos (Sánchez Botero, 2003). Si bien, el reconocimiento constitucional de los derechos de las minorías étnicas representa para estas comunidades un avance en su búsqueda de mayor autonomía política y jurídica frente al Estado, en la realidad, estos derechos encuentran obstáculos en el momento en que se trata de hacerlos valer frente a los protagonistas armados implantados en dichos territorios. La delicada situación de orden público que caracteriza estos resguardos no favorece esta tarea. El escalamiento del conflicto armado así como las manifestaciones de violencia que se han venido presentando en los últimos diez años, han golpeado con fuerza a la población indígena, así como a las autoridades tradicionales y locales. Este fenómeno ha llevado a que los indígenas adopten una posición de resistencia pacífica frente a la guerrilla a través de un trabajo hecho de ajustes y compromisos en búsqueda de la afirmación de la autoridad páez.

Si bien este fenómeno es una realidad bien conocida, su análisis pone sobre la mesa un problema de orden moral y ético. Por un lado, la cuestión que se plantea es saber si es posible realizar un análisis en torno a estas poblaciones que viven en situaciones extremas, cuando muchos no ven en éstas más que una disolución de la identidad y por lo tanto de toda consistencia social. En otras palabras, la cuestión es saber si estas realidades pueden ser consideradas

[1] El nombre del resguardo ha sido objeto de modificación con el propósito de preservar el anonimato de dicha comunidad.

como una realidad social (Pollak, 1990). El desafío parece estar, precisamente, en mostrar esta situación extrema de vida como una experiencia social, y es justamente por el hecho de ser extrema, que ésta constituye un objeto sociológico de primera importancia. En efecto, toda situación extrema nos revela los constituyentes y las condiciones de la experiencia "normal" que el carácter familiar tiende a ocultar al análisis (Garfinkel, 1967). Así pues, el carácter excepcional de la experiencia de vida de las poblaciones indígenas bajo el control de los actores armados hace que ésta pueda ser considerada como una problemática de estudio. Ahora bien, esto significa hacerla visible y por lo tanto analizable (Pollak, 1990: 11). Esta postura científica supone una puesta a distancia, necesaria al trabajo objetivo. Se trata de determinar y de reconstruir las reglas, normas, conflictos, intereses que se despliegan en este espacio social. Esta postura epistemológica libera poco a poco al objeto de estudio de la carga del tabú moral y permite al investigador dirigir su mirada a ese mundo social que él ha constituido como objeto de estudio.

Esta puesta a distancia no significa, sin embargo, tratar al "otro" como un simple "objeto" de análisis. Al contrario, la situación extrema en la que viven estas poblaciones nos obliga a aproximarnos, lo más cerca posible, al punto de vista de los actores locales, de tal modo que el otro se convierta en un "sujeto" de la investigación (Pouligny, 2001). Este ejercicio metodológico presupone un esfuerzo real para pensar al otro como capaz de ser otra cosa más que una víctima, es decir una persona capaz de afirmarse, al menos parcialmente, como un actor auténtico, de repensar su situación y de expresarse. Se trata entonces de tomar en serio la forma en que las personas y los grupos concernidos entienden su situación y la explican subjetiva y empíricamente (Boltanski, 1990 y Latour, 2001). El carácter ampliamente subjetivo de esta postura metodológica impide, sin embargo, que estos análisis puedan considerarse como estudios que describen "objetivamente" la realidad. Plenamente consciente de su carácter altamente subjetivo, el investigador debe asumir su responsabilidad ética frente a las personas a quienes dirige su discurso, en cuanto a las consecuencias directas e indirectas que su investigación podría

tener para aquellos que él ha interrogado, así como realizar una reflexión sobre las consecuencias políticas (*policy implications*) de su trabajo (Pouligny, 2001).

Este artículo, que es el resultado de un trabajo de observación participante en la comunidad indígena páez del Caudal en el año 2005, reconstruye la labor realizada por las autoridades indígenas para resolver los conflictos de legitimidad inherentes a la aplicación de dos autoridades distintas sobre un mismo territorio. Inicialmente, se describirá la forma en que los indígenas y las organizaciones armadas construyen territorialidades a partir de la definición y delimitación del territorio que cada cual ocupa. En segundo lugar, se describirá la manera en que estas territorialidades generan una superposición de autoridades que se manifiesta principalmente en el ejercicio de la justicia al interior del resguardo. En tercer lugar, se describirán las estrategias políticas y jurídicas desarrolladas por la autoridad indígena con el fin de frenar, por un lado, el recurso de la población a la justicia revolucionaria y, por el otro, contrarrestar la autoridad de la guerrilla. En cuarto lugar, se analizará el trabajo de resistencia civil que las autoridades indígenas conducen frente a la imposibilidad de desalojar al protagonista armado del resguardo. Se concluye observando la adopción de una postura pacífica que permite a ambas autoridades, indígena y guerrillera, convivir en un mismo espacio.

## La superposición de territorios

Si bien son numerosos los estudios que tratan de la problemática del conflicto armado colombiano, podemos observar, sin embargo, cómo en éstos se da muy poco espacio al análisis de las formas de convivencia que organizan, en un mismo espacio territorial, los protagonistas armados y los civiles. Esto parece estar relacionado con una postura teórica que reduce el estudio del conflicto a un simple esquema de tipo causal. En estos enfoques teóricos, los factores políticos, económicos y sociales son identificados como la causa principal al origen de la aparición de los grupos al margen de la ley, de lo que se deduce

que toda la problemática generada por la guerra puede explicarse a partir de éstos. Sin embargo, estos análisis no toman en cuenta el hecho de que la situación que se crea bajo la guerra introduce en el contexto nacional elementos absolutamente inéditos cuyas consecuencias son imprevisibles. Como bien lo han demostrado los estudios de F. Furet sobre la Revolución francesa, el hecho de que detrás de cada evento histórico se puedan identificar las causas que lo originan, no debe suponer que a partir de éstas se pueda explicar un fenómeno en su totalidad, ya que éste es ampliamente independiente de la situación que lo antecede y desarrolla por sí solo su propia dinámica (Furet, 1978: 44). Así pues, contrariamente a lo que buscan demostrar aquellos análisis que se focalizan en las causas que están al origen del conflicto armado en Colombia, podemos observar cómo los actores sociales implicados en la guerra terminan por transformar, a través de sus acciones, la situación que originó la toma de las armas, instituyendo por ende una nueva dinámica política y social.

Este fenómeno puede observarse a partir del análisis de la manera en que se configuran nuevos espacios territoriales y de poder en algunas zonas habitadas por poblaciones indígenas y que se encuentran, aún hoy, bajo la presencia histórica de protagonistas armados de izquierda. Si entendemos el territorio como una porción del espacio en el cual un grupo de individuos construye una organización espacial para confortar su poder y agrandarlo (Sack, 1986: 19), el territorio se presenta como una producción a partir del espacio que pone en juego relaciones de poder (Raffestin, 1980: 130). Estos territorios necesitan un esfuerzo constante, tanto para su establecimiento como para su mantenimiento. Desde este punto de vista, la territorialización puede ser definida como un medio a través del cual los individuos o los grupos construyen y mantienen organizaciones espaciales (Sack, 1986: 216). Ésta procede de estrategias que definen su nivel y su función, en relación con formas de organización social específicas, pero también en relación con otras formas de acción a las cuales ésta se encuentra casi siempre asociada para asegurar sus objetivos y alcanzar sus fines (Sack, 1986: 20). Por lo tanto las

territorialidades se manifiestan en la organización del espacio en esferas de influencia o en territorios claramente delimitados, los cuales toman caracteres distintivos y pueden ser considerados al menos parcialmente como exclusivos por los ocupantes o aquellos que lo definen.

En el resguardo indígena de El Caudal se establecieron, a partir de la década de 1960, primero la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y sucesivamente, otras organizaciones de izquierda. La presencia continua por más de cuatro décadas de estas organizaciones se manifiesta en la definición y delimitación de territorios considerados como propios por estas organizaciones. Sin embargo, estas territorialidades armadas se construyen en superposición con la concepción territorial que, a lo largo de más de un siglo, han elaborado los indígenas páez que habitan en dichos territorios. Desde el punto de vista jurídico-político, el territorio páez se encuentra dividido en Resguardos, espacios definidos según las normas nacionales y bajo la autoridad del Cabildo, la institución política. Al interior de cada resguardo se encuentran las localidades o veredas (ver anexo). Se trata de las divisiones más pequeñas del territorio. Un resguardo puede estar compuesto por una o varias veredas. La mayoría de estas veredas se definen a partir de una escuela y un conjunto de casas. Al interior de cada vereda, se encuentran territorios más pequeños y al interior de éstos las tierras de cada miembro del resguardo. Si bien esta división político-jurídica del territorio tiene su pertinencia en el ámbito nacional, para los paeces no se toma en cuenta cuando se trata de definir el territorio que les pertenece. Según el punto de vista páez, su territorio localizado en las vertientes orientales y occidentales de la cordillera central está dividido geográficamente en cuatro grandes unidades: las zonas Norte, Sur, Noreste y la zona de población páez localizada en las vertientes occidentales de la cordillera central. Estas divisiones corresponden a linderos definidos a partir de distinciones ecológicas, lingüísticas, políticas e históricas (Rappaport, 1980). Estos linderos consisten en la ubicación de mojones en el espacio, muchas veces lugares sagrados, que tienen por función demarcar los límites entre comunidades. Es mediante éstos que los paeces definen su espacio como "territorio páez".

Demarcando los límites del territorio páez, los linderos se constituyen en elementos de estructuración interna de la comunidad a partir de la división del territorio en unidades. Asimismo determinan quién forma parte de éste. Los linderos definen así una exclusividad positiva o negativa, dependiendo de la identidad de las personas. La exclusividad positiva, definida a partir del interior, determina a los que forman parte de la comunidad, los que son de ahí (ajyu), los que tienen derecho a conducir su vida al interior de los límites demarcados por los linderos. Por su lado, la exclusividad negativa se define a partir del exterior, determinando a los que son de allá (uyu), los que pertenecen a otras comunidades. A partir de esta exclusividad negativa, se determinan los territorios que pertenecen a los paeces de aquellos que no, así como también se organiza la defensa del territorio y se limita la circulación o la habitación de extraños.

Sin embargo, esta concepción páez del territorio tiene sentido exclusivamente para los habitantes indígenas (Rappaport, 1980: 245). Para aquellos que son extraños a la comunidad como es el caso de la guerrilla, los linderos no parecen tener la misma importancia. Para estas organizaciones armadas, el territorio representa la base de su organización en cuanto estructura guerrillera, así como de sus acciones militares. Su establecimiento en un territorio responde a cuestiones de carácter estratégico, político y militar. La búsqueda de un territorio donde establecerse representa para las organizaciones armadas un desafío de gran importancia. Entre las características más sobresalientes se encuentran aquellas de la seguridad. La organización sabe de antemano que será objeto de persecución por parte de las fuerzas institucionales, así como de las organizaciones armadas de extrema derecha. Los territorios escogidos para implantarse estarán localizados principalmente en zonas de difícil acceso. Este territorio debe permitir por su localización y su topografía defenderse y huir en caso de ataque. De la misma manera, debe encontrarse cerca de fuentes de agua, permitir el acceso a la alimentación y mantenerse a cierta cercanía de las zonas habitadas (Arenas, 1972).

El carácter militar y de conspiración que caracteriza a las organizaciones armadas, además de influenciar la selección de un territorio, determina la

manera en que éstas lo delimitan. Bajo estos imperativos, las organizaciones armadas definen los límites de su territorio y sus áreas de influencia a partir de la construcción de campamentos así como del despliegue espacial de sus miembros y de sus dispositivos organizacionales. Estos límites se construyen a partir del espacio ocupado físicamente por la organización, así como por esos lugares sobre los cuales ésta ejerce su control y vigilancia. La organización armada establece una exclusividad positiva definida a partir del interior, que determina a las personas que tienen derecho a circular dentro de cierto espacio, así como a permanecer en él. De la misma manera, estos límites establecen una exclusividad negativa, la cual permite distinguir los territorios de la organización de aquellos que pertenecen a los indígenas, así como defenderlos de la incursión de desconocidos y de sus enemigos. Estos límites determinan un espacio dentro del cual no se puede transitar o vivir libremente.

## La superposición de autoridades

Históricamente, el trabajo político de las autoridades indígenas ha consistido en reivindicar su autoridad frente al Estado y todos aquellos actores no indígenas que ocupan su territorio (Findji, 1992). Para estas comunidades las condiciones necesarias para que esto pueda darse presupone en un primer momento, la propiedad exclusiva sobre sus tierras y, en un segundo momento, la posibilidad de ejercer su autoridad a través de la aplicación de la justicia indígena (Bonilla, 1980). Sin embargo, al no gozar de un reconocimiento oficial sino hasta finales del siglo XX, estas comunidades se enfrentaron a numerosos obstáculos en su trabajo político. Las dificultades encontradas a lo largo del tiempo están relacionadas, entre otras cosas, con la implantación en el resguardo de las organizaciones armadas de izquierda. La presencia de estos grupos establecidos desde hace más de cuarenta años en territorios indígenas se traduce progresivamente en una interferencia en el ejercicio de la autoridad étnica y, de manera especial, en la gestión de la justicia local. Con

la llegada de la guerrilla al resguardo, se puede observar como ésta interviene directamente en los asuntos de orden público internos a la comunidad. Su intervención es en gran parte solicitada por los comuneros que recurren a la organización armada con el propósito de que ésta imparta su ley y resuelva los conflictos entre los pobladores. En algunos casos, estas organizaciones solicitan, antes de aplicar el castigo, la participación del Cabildo con el propósito de informarle acerca de la situación del sindicado. Sin embargo, las autoridades locales más que adoptar una actitud condescendiente, tratarán de impedir la aplicación exclusiva de la ley revolucionaria sugiriendo el uso de las prácticas judiciales indígenas. Esta participación en los juicios impartidos por la guerrilla, permitirá al Cabildo conservar cierto margen de autoridad e independencia frente a las organizaciones armadas.

La situación política de los indígenas se modifica con la reforma constitucional de 1991 que reconoce la existencia de territorios indígenas y por ende de una autoridad propia cuya función es gobernar dichos territorios (Sánchez Botero, 2003). Este reconocimiento constitucional se traduce en la atribución de nuevas funciones en el ámbito político y jurídico, lo que obliga a las autoridades indígenas a dotarse de una estructura político-administrativa mucho más compleja. En el año 2002, se institucionaliza el Cabildo de la justicia conformado por un directivo organizado alrededor de los anteriores gobernadores de la vereda del Caudal. Este directivo es el responsable de la elaboración de los reglamentos relativos al orden público, el medio ambiente, la educación, la cuestión de la tierra, el transporte y la familia. De la misma manera, es el organismo encargado de resolver los distintos conflictos que se puedan presentar entre los comuneros. El Cabildo de la justicia tiene su propio dispositivo de procedimientos en lo que concierne a la gestión de los problemas de orden público: las personas presentan sus denuncias ante la estructura jurídica o ante cualquier otra estructura administrativa del Cabildo. Ésta deberá hacer las investigaciones necesarias y presentar al final el expediente al directivo jurídico el cual, por su lado, establecerá la decisión que debe adoptarse. La investigación de un caso se hace en cuatro etapas. En primer

lugar, las personas que depositan la demanda son convocadas por el comité jurídico; a continuación se citan a las partes implicadas en el conflicto con el propósito de interrogarlos. Una vez terminada esta fase, se procede a una serie de investigaciones que pueden tomar varios meses según la carga de trabajo del directivo. Una vez obtenidas las pruebas, el directivo jurídico junto con el gobernador indígena se reúnen para discutir el caso, analizar la forma de proceder y, al final de este proceso, estipular una sentencia. La aplicación de la ley pasa por tres momentos según la gravedad del hecho y la actitud de la persona sindicada culpable. Inicialmente, en una lógica de conciliación, se hará un llamado de atención a la persona de manera a que rectifique su conducta. En un segundo momento, en el caso en que ésta persista en el acto delictivo o bien que el asunto sea de extrema gravedad, las autoridades procederán a la aplicación de la justicia indígena a través del castigo corporal infligido, en la mayor parte de los casos, con un látigo en un lugar público. En caso de reincidencia, la autoridad indígena puede decidir, en un tercer momento, enviar al acusado a las prisiones estatales. Sin embargo, esta decisión es competencia exclusiva del Cabildo y no de la justicia ordinaria (Arbeláez, 2004).

A pesar del reconocimiento constitucional otorgado a los indígenas en el ámbito de la justicia, se sigue verificando la interferencia de la guerrilla en las cuestiones de orden público. Por un lado, los pobladores solicitan la intervención de la organización armada, si bien de manera menor, con el propósito de encontrar soluciones inmediatas a los problemas que se presentan entre vecinos. La credibilidad en la justicia de la guerrilla está directamente relacionada con su capacidad de detener, de manera inmediata, los conflictos. Las personas saben que, contrariamente a lo que sucede con el Cabildo, una vez que los problemas llegan a oídos de la guerrilla, en pocos días cesa la conducta delictiva. La organización armada tiene su propio dispositivo de procedimientos: la persona que toma el papel de "parte civil" pone la queja ante la organización. Ésta, por su lado, convocará a presentarse en el campamento, tanto al agresor como a la víctima. Las partes se explicarán en presencia del comandante de la organización. Según la gravedad del hecho, se estipulará

la sentencia. Normalmente ésta consiste en una serie de advertencias. En el caso en que la persona sindicada insista en mantener su conducta delictiva, la guerrilla procederá a la aplicación de una sanción más severa.

Por otro lado, la organización armada aplica su ley, cuando lo juzga necesario, de manera autónoma y unilateral, sin necesidad de que ésta sea solicitada por la comunidad. Este tipo de situaciones se presenta cuando los habitantes del resguardo parecen arriesgar con sus acciones la seguridad de la organización. Las exigencias de seguridad, estrechamente relacionadas con la naturaleza de estas organizaciones, conducen a ver en el otro a un enemigo potencial. El dispositivo de justicia revolucionario consiste, en un primer lugar, en la detención del comunero sindicado. En un segundo lugar, la persona es conducida, sin consulta previa de la autoridad indígena, en territorio guerrillero. En tercer lugar, una vez instalados en el campamento, se procede a la instauración del juicio. Éste consistirá, dependiendo de la gravedad del hecho, en una investigación, un debate o una rápida discusión; durante el proceso se le comunica al acusado la causa de su arresto. Finalmente, una vez terminada la discusión, se aplica la sanción decidida por la comandancia.

## Estrategias frente a los comuneros

Frente a estas modalidades de intervención de la organización armada en los asuntos de orden público de la comunidad, el Cabildo desarrolla sus propias estrategias que le permiten, de cierta manera, controlar la competencia que le proviene del protagonista armado. En lo que concierne a aquellas personas que recurren a la justicia revolucionaria, el Cabildo adopta medidas políticas y jurídicas que buscan reducir dicha demanda. Estas medidas no son, sin embargo, impositivas, en el sentido en que no obligan a los comuneros a recurrir a la justicia indígena. Más bien, otorgan el derecho a cada individuo de escoger *de qué lado quiere estar*, entendiendo con esta postura el reconocimiento implícito de una autoridad armada que se ejerce en el mismo espacio territorial. El comunero es entonces

quien por sí sólo debe escoger cuál es esa autoridad a la que desea someterse, ya sea que ésta se presente bajo la forma institucional del Cabildo o bien informal de la guerrilla. Si bien, el Cabildo considera que no es su tarea obligar a las personas a adherirse a la autoridad indígena, trata de atraerlas bajo su esfera de influencia por medio de un trabajo político. A través de cursos, talleres, reuniones y programas, la autoridad indígena busca orientar a los comuneros sobre *cuál es el camino que se debe seguir*, sensibilizando a la comunidad hacia el respeto de las instituciones indígenas y reafirmando de esta manera su autoridad.

Si bien el Cabildo hace hincapié en la libertad de cada individuo de escoger la autoridad que más le conviene en caso de conflicto, en realidad la preferencia por la autoridad armada comporta, para quien se somete, una serie de limitaciones jurídicas y políticas. En el caso en que una persona denuncie problemas de orden público por fuera de las estructuras del Cabildo, la primera medida adoptada será aquella de la no intervención del Cabildo en el asunto. La persona deberá asumir por sí sola la responsabilidad de su decisión así como su propia defensa en el caso en que se presenten complicaciones que puedan amenazar su integridad física. A esta medida se acompaña la pérdida del derecho a ser "ciudadano". El comunero será excluido del censo, es decir de lo que en el lenguaje jurídico empleado por los indígenas se designa como "los derechos de la persona". Éstos consisten en el acceso gratuito a la salud, en beneficios para la educación así como en ayudas para la vivienda. Se trata pues de una pérdida total del derecho *a ser comunero*, lo que significa en regla general perder el derecho a ser miembro de la comunidad. En efecto, la ciudadanía indígena no deriva de un derecho de suelo o de sangre. Se trata de un derecho que se adquiere a partir de una serie de pruebas a las cuales está sometido el poblador indígena. Estas pruebas son de dos tipos: la primera consiste en la participación activa en la vida de la comunidad que puede tomar la forma de una colaboración en una Junta de Acción Comunal (JAC) o en la participación en una actividad desarrollada en beneficio de la vereda. Así pues la condición de ciudadano está estrechamente relacionada con un compromiso activo hacia la comunidad y por ende está sujeta al respeto de las normas y de la autoridad indígena.

La segunda prueba de ciudadanía tiene que ver con la permanencia estable del comunero en el Resguardo por un periodo de cinco años. Esta medida se aplica principalmente con el propósito de frenar la adhesión a las filas de las organizaciones armadas. La ausencia de la persona, durante un tiempo superior al establecido, representa un elemento suficiente para despojarla de sus derechos. Sin embargo, esta situación no se aplica en el caso de una ausencia relacionada con el servicio militar que algunos de los jóvenes indígenas prestan aún cuando, para estas minorías étnicas, no es obligatorio. Una vez terminada su estadía en las fuerzas militares institucionales, la persona recupera sus derechos. Para que esto se verifique, es necesario que la persona mantenga un comportamiento aceptable, es decir que sus acciones no pongan en riesgo la vida en comunidad. Ahora bien, la situación se presenta de otra forma para aquellos que se alejan del resguardo con el propósito de adherirse a las filas de la guerrilla. La persona que opta por una vida en la organización armada, no goza de ningún derecho. Existe una sola excepción: que un combatiente desertor se declare dispuesto a someterse a las normas del Cabildo. Solamente en ese caso muy preciso la persona recuperará el estatuto de comunero. Sin embargo, para que esto se verifique, las autoridades indígenas llevarán a cabo un trabajo meticuloso de investigación en torno a la reputación del excombatiente. Dos criterios parecen estar en el centro de esta investigación que le permitirán ser aceptado nuevamente como miembro de la comunidad. El primero consiste en que el excombatiente *no esté manchado de sangre*, es decir, que no haya cometido crímenes en el pasado, al ser considerado el asesinato de un comunero como un hecho de extrema gravedad. El otro criterio es que el excombatiente, una vez aceptado en el resguardo, no pretenda ejercer un control sobre los habitantes. El trabajo de investigación se apoya en un dispositivo de vigilancia y control del excombatiente. En este dispositivo participan las guardias indígenas, los miembros de la estructura administrativa y los habitantes del pueblo. Una vez que la investigación llega a su fin, la persona será excluida o admitida como miembro de la colectividad.

## Estrategias frente a la organización armada

Estas estrategias jurídicas y políticas empleadas por el Cabildo tienen validez exclusivamente para los civiles que habitan el resguardo. En lo que concierne a las organizaciones armadas y, de manera especial, a su aplicación unilateral y arbitraria de la ley revolucionaria a un comunero acusado de enemigo, el Cabildo adopta una serie de dispositivos de seguridad y defensa de la integridad física de sus pobladores. Esta defensa se hace por medio de la Guardia Indígena constituida en el 2001 frente a la amenaza inminente de incursión paramilitar en el resguardo. La función de la guardia se focaliza principalmente en la protección de la comunidad y en la defensa del territorio indígena, por medio de la vigilancia permanente de los linderos. La guardia impide la circulación de personas extrañas en el resguardo y, en el caso en que se requiera, procede a su arresto. Este trabajo de seguridad se hace a partir de la instalación de vigilantes en todas las veredas. En cada uno de estos espacios habitados se encuentra un coordinador el cual, por medio de una comunicación radial, informa a los demás miembros de la guardia de la situación de orden público. El símbolo distintivo de la guardia es una vara de madera de color amarillo que por sí sola confiere autoridad y respeto a quien ejerce la función de vigilancia. Esta vara, que se usa en el trabajo diario de control del territorio, se lleva en la mano o bien colgada en el hombro. Sin embargo, en el caso en que se presenten problemas de orden público, los vigilantes se agruparán y se dispondrán en el espacio con sus varas sostenidas horizontalmente a manera de instalar una especie de barrera que impedirá la circulación de aquellas personas sindicadas que propician el desorden.

En las situaciones en las cuales la organización armada captura a un comunero, el Cabildo procede a la organización inmediata de una comisión de defensa con el objetivo de reclamar la libertad del sindicado. Esta comisión estará integrada por el coordinador de la guardia y una docena de guardias indígenas. Con el fin de brindar un apoyo colectivo a este trabajo de defensa, se invitará a la comunidad a movilizarse. Esta convocación masiva

de los pobladores, que busca aglomerar a las personas alrededor de un caso privado, termina por constituirse en una causa colectiva por la defensa de la autoridad del Cabildo. Una vez constituida la comisión, sus miembros se desplazarán hacia los lugares donde presuntamente la organización armada ha llevado al comunero. Estos lugares son, normalmente, los campamentos donde la organización se encuentra instalada. Una vez que la comisión logra llegar al campamento, interpelará al comandante de la guerrilla. El propósito es instaurar un diálogo pacífico que evite cualquier tipo de enfrentamiento verbal o físico. Una vez convocado el comandante, la autoridad indígena representada por el coordinador de la guardia, le pedirá explicaciones sobre el hecho. Mientras que la argumentación de la organización armada se focalizará sobre los imperativos de seguridad, la comisión por su lado, hará énfasis en la propiedad de la tierra, propiedad que para los indígenas confiere por sí sola autoridad política y jurídica al Cabildo. Estas argumentaciones que hacen referencia a la propiedad de la tierra terminan por cuestionar las territorialidades armadas. A través del diálogo, la comisión recuerda a su interlocutor su condición de extraño, de no ser de ahí, de ser ajyu, condición suficiente para impedirle ejercer su poder sobre el Resguardo y sus pobladores. Frente a los cuestionamientos de su autoridad y la presión ejercida por la participación masiva de la comunidad, la guerrilla termina, en la mayoría de los casos, restituyendo el comunero.

## Convivencia pacífica negociada

Uno de los principales elementos en juego para la autoridad indígena es la presencia estable en el territorio por más de cuatro décadas de las organizaciones armadas de izquierda. Estas organizaciones construyen territorialidades que se materializan en la manera en que éstos actores se apropian y gestionan el espacio territorial que ocupan. En éste se ponen en juego relaciones de poder, las cuales se manifiestan en su apropiación a la vez económica, ideológica y

política. En estos espacios, las organizaciones armadas implementan formas autónomas de acción, dotadas de un modo propio de gobernar en función de sus valores y sus objetivos políticos y militares. Estos territorios son designados con un nombre, asociados a un poder, a una forma de control que contribuyen a fijar los límites, a institucionalizarlos como territorios de la guerrilla. En el resguardo de El Caudal es común oír decir que una vereda, una montaña, un bosque, un filo forman parte del territorio de las organizaciones armadas. Se observa así un fenómeno interesante. A pesar de que el territorio está jurídica e históricamente bajo la autoridad indígena, una parte de éste, en particular aquellos lugares donde la organización tiene la costumbre de permanecer, se constituyen en *sus territorios*. Así pues, el territorio indígena termina por sufrir una división real.

A pesar de los argumentos en torno a la propiedad de la tierra así como de las diferentes reivindicaciones de autoridad ejercidas por el Cabildo, ya sea por medio de la guardia indígena o en los distintos escenarios públicos de movilización ciudadana, las autoridades indígenas parecen reconocer el hecho de que no tienen el poder suficiente para obligar a las organizaciones armadas a desalojar el resguardo. Este *impasse* trata de resolverse con una segunda estrategia, que consiste en la separación de las esferas de influencia, esferas en las que cada poder puede ejercer su autoridad sin entrar en superposición con el otro. La autoridad indígena exige de las organizaciones armadas el respeto al derecho de los indígenas a "legislar" en los asuntos de la propia comunidad. Esta estrategia presupone, sin embargo, el reconocimiento de las autoridades armadas. Por lo tanto, el trabajo de delimitación del territorio parte del postulado del respeto recíproco de las normas y de la autoridad de cada una de las partes. Este postulado se sintetiza en la siguiente formulación: "Ellos respetan nuestras normas, nosotros las de ellos". Para los indígenas, la consigna que debe respetarse es que "Cada cual aplique en su territorio su propia justicia". A esta postura del Cabildo, las organizaciones armadas responderán por su lado, a través de la reafirmación de su exclusividad en materia de orden interno, de seguridad, así como sobre el territorio que ocupan físicamente. Sobre la

base de esta delimitación espacial, la autoridad indígena es invitada a ejercer su función por fuera de los límites establecidos por la guerrilla.

A esta división informal del territorio bajo dos autoridades distintas el Cabildo le llama *convivencia pacífica* aludiendo así a la posibilidad de garantizar a las dos partes el desarrollo de sus actividades, en un mismo espacio, sin entrar por esto en conflicto. El diálogo representa el principal mecanismo empleado por los indígenas para garantizar la viabilidad de dicha cohabitación. A partir de un trabajo de argumentación que excluye el uso de la fuerza, cada cual delimita, negocia, en un ajuste permanente, a la vez tácito y explícito, sus propios espacios de poder. El respeto recíproco a gobernar se convierte así en la condición *sine qua non* de esta cohabitación entre civiles y actores armados.

## Conclusión

En Colombia desde los años cincuenta los grupos armados de extrema izquierda buscan por medio de las armas hacer la revolución, lo que ha llevado a la construcción de territorialidades armadas en las zonas en donde estas organizaciones operan. Con la conformación de grupos de extrema derecha en los años 1980, al servicio de los grandes cultivadores de hoja de coca, así como de los propietarios de tierras y del Estado, el conflicto en estas zonas toma una nueva forma. Actualmente, éste, más que como la continuación de la política por otros medios, se presenta como la interrupción de la política, al dirigir las acciones de los diferentes grupos hacia la destrucción del enemigo. El término de beligerante que designaba en un primer momento los combatientes cubre progresivamente al conjunto de la población civil transformándola en el objetivo principal a partir del cual se enfrentan las diferentes organizaciones.

Desde esta nueva lógica de guerra la capacidad de los civiles para resistir no es un hecho evidente. En la mayoría de los casos, las personas logran llevar a cabo su vida en esos espacios territoriales en disputa a partir de la interiori-

zación de las dificultades, así como de la interrupción de toda manifestación de resistencia colectiva cuando no se trata de abandonar sus tierras (Agier, 2002). Sin embargo, a pesar del clima de violencia que caracteriza el contexto colombiano, existen algunas situaciones en las cuales los civiles se esfuerzan por resistir, como es el caso bien conocido de las Comunidades de Paz y de los indígenas del Cauca.

En este capítulo quisimos mostrar cómo las comunidades indígenas paeces logran, a pesar del peligro que representa para sus vidas, oponer una resistencia activa que busca reivindicar el derecho de ejercer su autoridad frente a los protagonistas armados. Esta resistencia que se presenta como el resultado del trabajo realizado por los miembros de la comunidad, nos deja ver la existencia de una competencia social que se construye en la urgencia por afirmar una autonomía política frente al conflicto. Esta competencia se construye a través de una dinámica de mediación y de ajuste permanente con el protagonista armado. El Cabildo elabora sus propias estrategias que buscan contrarrestar el poder de la guerrilla, como lo es la búsqueda del monopolio de la justicia, las limitaciones de los derechos a la ciudadanía, los dispositivos de control del territorio y la construcción de una convivencia pacífica negociada. Así pues, en este artículo pudimos observar cómo la implantación de actores armados de izquierda participa en la implementación de un sistema complejo de interacciones y acciones reivindicativas que más que la destrucción de la palabra deja ver la capacidad de los indígenas paeces para construir una vida en comunidad que excluye la guerra de su horizonte político.

# Bibliografía

AGIER, MICHEL

2002 *Aux bords du monde, les réfugiés*, Flammarion, París.

ARBELÁEZ TOBON, LUCIA

2004 *La jurisdicción especial indígena en Colombia y los mecanismos de coordinación con el sistema judicial nacional*, Consejo Superior de la Judicatura de Colombia, Guatemala, 11 de agosto.

ARENAS, JAIME

1972 *La guerrilla por dentro, Análisis del E.L.N. Colombiano*, Tercer Mundo Editores, Bogotá.

BOLTANSKI, LUC

1990 *L'amour et la justice comme compétences*, Métailié, París.

BONILLA, VICTOR DANIEL

1980 *Historia política de los paeces*, 2ª. edición, Ediciones Colombia Nuestra, Cali.

FINDJI, MARIA TERESA

1992 "Movimientos sociales y cultura política: Apuntes para la historia del movimiento de autoridades indígenas en Colombia", en Guerrero Rincón (comp.), *Cultura política, movimientos sociales y violencia en la historia de Colombia*, VIII Congreso Nacional de Historia de Colombia, Bucaramanga, Universidad Industrial de Santander, pp. 239-249.

FINDJI, MARIA TERESA Y JORGE MARIO ROJAS

1985 *Territorio, economia y sociedad Páez, Colombia,* Universidad del Valle, Cali.

FURET, FRANÇOIS

1978 *Penser la révolution française*, Gallimard, París.

GARFINKEL, HAROLD

1967 *Studies in ethnomethodology*, Printice-Hall, Englewoods Cliffs.

LATOUR, BRUNO

2001 *Pasteur. Guerre et paix des microbes*, La Découverte, París.

Peñaranda, Ricardo

2004 "Resistencia civil y tradiciones de resistencia en el sur-occidente colombiano", ponencia presentada en el Seminario Taller, War, Democracy and Globalization, organizado por IEPRI-Universidad Nacional de Colombia-CSP-London School of Economics and Political Science, 10 y 11 de mayo, Bogotá.

Pollak, Michael

1990 *L'Expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale,* Métailié, París.

Pouligny, Béatrice

2001 "Une éthique de responsabilité en pratique", en *Revue Internationale des Sciences Sociales*, núm. 174, diciembre, pp. 23-48.

Raffestin, Claude

1980 *Pour une géographie du pouvoir*, Librairie Techniques, París.

Rappaport, Joanne

1980 *El país Páez, los pasos en la formación de un territorio*, informe final a la Fundación de Investigaciones Arqueológicas del Banco de la República, Bogotá.

Riches, David

1986 "The Phenomenon of Violence", en David Riches (ed.), *The Anthropology of Violence*, Blackwell, Oxford-Nueva York, pp. 1-27.

Sack, Robert

1986 *Human territoriality: Its theory and History*, Cambridge University Press, Cambridge.

Sánchez Botero, Esther

2003 "Justicia multiculturalismo y pluralismo jurídico", ponencia presentada en el Primer Congreso Latinoamericano "Justicia y sociedad", 20 al 24 de octubre, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

# Movilización identitaria y desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano:
## el caso del proceso organizativo de "comunidades negras" de Olaya Herrera, Nariño, Colombia

*Hernando Bravo Pazmiño*
Universidad Nacional de Colombia

## Presentación

Para comprender las distinciones que se establecen entre los sujetos individuales y colectivos, la conceptualización acerca de las identidades hace énfasis actualmente en su carácter móvil y plural, producto de procesos históricos que le asignan una condición cambiante. Stuart Hall (1999) plantea la existencia de dos modelos de interpretación de las identidades culturales. Uno concibe la identidad como algo invariable que se manifiesta en determinados rasgos culturales y en prácticas sociales que diferencian un grupo humano respecto a los "otros", o sea como una esencia; interpretación que fue aplicada a grupos humanos sometidos a procesos de colonialismo o de discriminación racial (Hall, 1999; Sotomayor, 1998; Friedman, 1992; Restrepo, 1998; Chaves, 1998: 278). El segundo concibe la identidad cultural como resultado de la sedimentación histórica, como un proyecto político cultural en construcción, lo que permite asumir que el individuo se construye en la confluencia de las similitudes y diferencias producidas en la sociedad y en la cultura, debido a la "sujeción de las personas a la historia, a la cultura y al poder" (Chaves, 1998: 277). Es, por lo tanto, 'un problema tanto de llegar a ser como de ser' que, si bien hace referencia a la pertenencia y continuidad con el pasado, relaciona la identidad con la discontinuidad y la diferencia (Hall, 1999).

De la misma manera, Hall establece que la construcción de la identidad dentro de la representación, y la manera en que esta representación se ofrece a través del lenguaje, es decir en su enunciación discursiva, es un proceso

dinámico que oscila entre lo que uno es y lo que es el otro. En este contexto, cada grupo humano afirma su identidad con respecto a las diferencias que establece frente a "otros": "la identidad es política en la medida en que involucra una relación de poder entre sujetos-objetos de representación", en un momento histórico y en un espacio determinado (Chaves, 1998: 277).

De conformidad con estas formas de comprensión de los fenómenos identitarios abordaré el análisis de la emergencia de identidades étnicas en el sur del litoral Pacífico, al suroeste de Colombia.

Esta área forma parte de la región del Pacífico colombiano, una de las zonas de mayor biodiversidad en el planeta, que está situada entre la cordillera occidental y el océano Pacífico, y colinda al norte con Panamá y al sur con el Ecuador, cuenta con una población predominantemente afrocolombiana, pero también indígena.

Allí, desde inicios de los años 1990, asistimos a la conformación de un movimiento social centrado en la reivindicación de identidades étnicas, por parte de los pobladores negros que habitan esa región del país. El reconocimiento legal de los derechos étnicos y territoriales de las "comunidades negras" del litoral Pacífico colombiano se hace explícito con la promulgación de la nueva Constitución Política de Colombia en 1991 y con la expedición de la Ley 70 de 1993. El proceso que permitió cristalizar esas aspiraciones y esas demandas por parte de los pobladores negros del Pacífico en Colombia puso de manifiesto las tensiones, contradicciones y paradojas existentes entre los intereses del Estado, el gobierno, sus instituciones y funcionarios, y los pobladores locales que pidieron tanto el reconocimiento de derechos ciudadanos como los derechos a la diferencia cultural.

En este trabajo me interesa analizar los procesos de movilización política llevados a cabo por las organizaciones de comunidades negras en el Pacífico sur para la defensa y afirmación de su identidad étnica, en un contexto de agudización del conflicto armado. Se abordarán algunos aspectos de este conflicto que enfrenta a actores interesados en el control de territorios y áreas estratégicas del Pacífico colombiano con el fin de promover la expansión de

cultivos de uso ilícito (coca) para determinar los efectos que causaron en el accionar del proceso organizativo étnico. El drama del desplazamiento forzado que afecta a miles de personas, familias y comunidades negras que habitan el litoral Pacífico sur colombiano, a causa del conflicto armado, se abordará en relación con el debilitamiento que ocasiona en el proceso organizativo de las comunidades negras de esa región.

Para destacar lo que está ocurriendo en el Pacífico sur colombiano con el proceso organizativo de las comunidades negras, con el manejo de sus territorios y sus tierras tituladas para el uso y manejo colectivo, acudo al registro etnográfico de hechos y situaciones que observé en años recientes, según datos obtenidos para la realización de mi tesis de maestría en antropología (Bravo, 2003), así como durante una temporada de campo realizada en enero de 2005.

El concepto de "geografías del terror" propuesto por Oslender (2004) se emplea en tanto contribuye a la interpretación de los fenómenos que se están presentando en la región a raíz de la incursión de actores armados y capitalistas del narcotráfico interesados en el control de la zona y en la defensa de sus intereses geopolíticos y económicos. Este concepto es útil para analizar hechos que se han presentado en Olaya Herrera, como: la transformación de ciertas áreas en espacios del miedo; los cambios en las prácticas rituales rutinarias de los habitantes en un contexto de intimidación y amenazas; los cambios en el sentido de lugar que son producto de la acción de los grupos armados entre los habitantes nativos; los procesos de desterritorialización y las estrategias organizativas que como resistencia a los mecanismos del terror se ponen en marcha en esos contextos.

## La reivindicación de los derechos étnicos y territoriales de las "comunidades negras" en el Pacífico sur colombiano

Olaya Herrera es uno de los municipios localizados en la franja costera del norte del Departamento de Nariño, al suroeste de Colombia. Bocas de Satinga es el asentamiento más importante de ese Municipio, localizado a orillas del río del mismo nombre y en la confluencia entre éste y el río Sanquianga. Forma parte del litoral Pacífico, una región de selva húmeda tropical caracterizada por su clima cálido, su condición lluviosa y su altísima humedad (véanse las figuras 7 y 8).

Desde mediados del siglo XX, se ha realizado una incesante explotación de los bosques de guandal en el municipio de Olaya Herrera, para la extracción de maderas con destino al comercio nacional e internacional.[1] Allí proliferaron aserraderos industriales que activaron la labor de cientos de personas quienes tenían, en la extracción de madera, la fuente principal del sustento económico familiar. Aquellas familias formaban parte de la mayoría de habitantes negros que pueblan el litoral Pacífico, y quienes, en virtud de esa actividad fueron llamados 'tuqueros' (de "tucos", trozos de madera que se extraen del monte con destino a los aserraderos industriales para su comercialización en el interior del país), una denominación bajo la cual los identificaban también los habitantes mestizos e indígenas. Aunque en el año 2002 sólo quedaban unos cuantos aserríos instalados y en operación a causa del deterioro de los bosques, la disminución de las maderas y el declive de sus precios en el mercado. El inicio de estas actividades extractivas por parte de capitalistas foráneos provocó una disminución sustancial en el ejercicio de las actividades agrícolas y pecuarias, así también los trabajos frecuentes como la pesca y la recolección

[1] En Colombia, el municipio es una de las principales unidades político administrativas de la nación. Junto con otras, integra los departamentos, y éstos al país. Un municipio está delimitado geográfica y espacialmente, y dentro de él su alcalde administra el territorio y ejerce las funciones del gobierno local.

consideradas como la fuente tradicional de subsistencia de los habitantes de esta región del Pacífico nariñense (Restrepo, 1996a, 1996b; Restrepo y Leal, 2003; Bravo, 2003).

Desde el momento en que se instalaron los primeros aserraderos en las riberas del río Satinga, principalmente, los industriales madereros realizaron la explotación de unos bosques localizados en territorios considerados baldíos, de conformidad con disposiciones legales que crearon esta condición para las áreas del litoral Pacífico, en abierto desconocimiento de la gente negra que había habitado estos territorios desde el siglo XVIII.[2] Los dueños del capital y de las infraestructuras instaladas, aún sin contar con la propiedad legal de las tierras, explotaron las maderas y la mano de obra de los pobladores negros, logrando cuantiosos beneficios económicos a costa de la destrucción de los bosques y de la pobreza de los pobladores nativos.

En respuesta al acelerado proceso de destrucción de los bosques de guandal, diferentes instancias gubernamentales —regionales y nacionales—, con el apoyo de agencias de cooperación internacional han realizado acciones y ejecutado proyectos encaminados a su restablecimiento, en aplicación del discurso en torno a la conservación de la biodiversidad en el contexto del surgimiento de lo ambiental como un 'hecho social global' (Escobar, 1999). Así, por ejemplo, en Olaya Herrera, desde finales del decenio de los ochenta y hasta el año 2000, se ejecutaron diversos proyectos de cooperación internacional. Por ejemplo, la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, en convenio con Corponariño, la autoridad ambiental de la región, ejecutó, desde 1992, la primera fase del proyecto Guandal. Uno de sus objetivos se refería a la búsqueda de alternativas sostenibles de manejo del bosque a través del diseño y desarrollo de opciones productivas diversificadas. Otros proyectos como Biopacífico y Manglares, desarrollados de 1995 a 1999, por ejemplo, aún cuando abarcaron el Pacífico colombiano, realizaron en Olaya

2 Mediante la Ley 2 de 1959 el Gobierno creó siete grandes Reservas Forestales, entre las cuales se cuenta la Reserva de la Costa Pacífica.

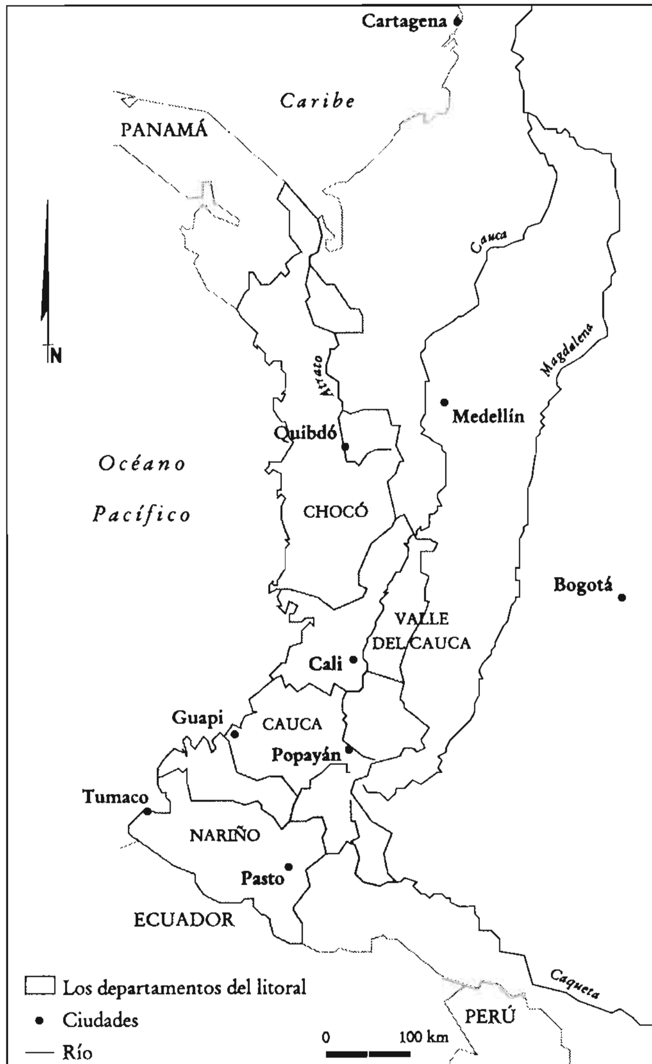



Figura 7. El Litoral Pacífico, Colombia.

Herrera trabajos relacionados con la "prospección de la biodiversidad" con la idea de la "conservación y el uso sostenible de los recursos naturales", dada la importancia de la biodiversidad existente en el Pacífico colombiano.[3]

Como lo ha reseñado Restrepo (2001), el proceso de etnización de las comunidades negras en el Pacífico colombiano llevado a cabo desde inicios de la década de los noventa estuvo estrechamente relacionado con la irrupción de lo ambiental como un hecho social global (Escobar, 1999). Del mismo modo que lo hace la cooperación técnica internacional en sus procesos de intervención encaminados a la protección y prospección de la biodiversidad, y en el marco del discurso del desarrollo sostenible, la Ley 70 de 1993 reconoce a las comunidades locales un papel preponderante en la protección de la biodiversidad con base en la valoración de sus conocimientos tradicionales y les asigna un papel como guardianes de la naturaleza (Escobar 1996, 1999; Restrepo, 1998, 2001; Ulloa, 2001).

En ese contexto, por un lado, al tenor de lo dispuesto por la Ley 70 de 1993, los "campesinos de los guandales" devienen en sujetos étnicos, "comunidades negras" diferenciadas en sus características culturales de otros pobladores como los indígenas y los habitantes mestizos. Por otro lado, en virtud de la relevancia que el Pacífico colombiano adquiere en el contexto de lo propuesto por el discurso de la conservación de la biodiversidad, sus pobladores, anteriormente reconocidos como campesinos o como "tuqueros", se transforman en actores de primer orden para los propósitos del desarrollo sostenible o la conservación de la biodiversidad de la región.

De hecho, el proceso que debe llevarse a cabo para lograr la titulación colectiva de las tierras a favor de las comunidades negras exige la realización, por parte de los Consejos Comunitarios,[4] de varios estudios acerca del terri-

---

[3] Proyectos como Guandal Fases I-II, Naidí, Indicadores, Manglares de Colombia, por ejemplo en los años 1995-2002.

[4] Los Consejos Comunitarios son una de las formas organizativas establecidas en la Ley 70 de 1993 para la organización y representación de las comunidades negras, y, constituyen una persona jurídica que ejerce la máxima autoridad de administración interna dentro de las Tierras de Comunidades Negras.

torio y de las personas que lo habitan, que incorporen elementos que permitan planificar el uso y manejo de los recursos naturales existentes y desde la perspectiva de garantizar su sostenibilidad, para beneficio de las presentes y futuras generaciones.[5] Por otra parte, en la última década del siglo XX, dada una creciente intervención de proyectos de cooperación técnica internacional en el Pacífico colombiano, los líderes de los Consejos Comunitarios participaron en el desarrollo de esos proyectos de cooperación internacional y mantuvieron un diálogo permanente con los agentes institucionales y estatales presentando sus propuestas; dentro de este diálogo acudieron a un discurso político que puso de relieve elementos diferenciadores y caracterizadores de su identidad afrocolombiana; entre otros, su historia, sus tradiciones, y sus costumbres.

El proceso organizativo de las "comunidades negras", sin embargo, había comenzado a configurarse desde finales de la década de los ochenta en el departamento del Chocó, donde grupos de campesinos se reunieron bajo la influencia de organizaciones surgidas en las áreas urbanas que luchaban contra la discriminación racial y por la solución de múltiples problemas sociales, como la pobreza, el desempleo y la carencia de servicios sociales básicos. Así, los primeros intentos de movilización política a favor de reivindicaciones identitarias ocurren a finales de esa década, cuando los mencionados grupos, que venían consolidando sus procesos organizativos con el apoyo de misioneros católicos, reclamaron derechos sobre los bosques adjudicados en concesión por parte del Estado a empresas privadas que realizaban la explotación de la madera en esa región. La Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA) surge en medio de estas luchas que ya no sólo reivindican derechos civiles por la igualdad sino territoriales y étnicos para las comunidades negras. Esta es la organización campesina que, a partir de esas reclamaciones, logra mayores niveles de influencia local, regional y nacional (Pardo, 1997, 1998, 2001a y 2001b).

[5] Resolución núm. 03292 del 18 de diciembre de 2000 (Satinga) y Resolución núm. 02773 del 21 de noviembre de 2000 (Sanquianga), las cuales especifican que se titulan en calidad de "Tierras de las Comunidades Negras" los terrenos baldíos ocupados por las comunidades ribereñas.

En el litoral Pacífico de Nariño, en virtud de estas influencias y de las relaciones e intercambios generados por el Proceso de Comunidades Negras (PCN) que paulatinamente se consolida y adquiere fuerza política y organizativa, se generalizan las reclamaciones centradas en el reconocimiento de la identidad afrocolombiana y por la titulación de tierras a favor de sus habitantes ancestrales. En Olaya Herrera, se consolida uno de los núcleos organizativos más importantes del PCN en el Pacífico nariñense, pero éste obtiene la titulación de las tierras sólo en el año 2000 —siete años después de expedida la Ley 70— en una extensión de 58 200 ha. (24 768 ha. en el río Satinga y 33 432 ha. en el río Sanquianga).

Desde las etapas previas a la promulgación de la Constitución Política de 1991 y a la expedición de la Ley 70 de 1993, las organizaciones comunitarias de los ríos Satinga y Sanquianga actuaban bajo la coordinación y orientación del Palenque Regional Nariño, con sede en Tumaco, una de las instancias más importantes del PCN en el Pacífico colombiano. Como parte integrante del Palenque, planificaban y realizaban sus actividades, en función, principalmente de la divulgación de la Ley 70 entre los pobladores ribereños, en un proceso que Restrepo (2001) denominó "pedagogía de la alteridad". No obstante, circunstancias de diversa índole conducen a la ruptura del proceso organizativo regional en Palenque y a la preeminencia de las organizaciones locales a la cabeza de sus Consejos Comunitarios. Así es como en 1999, en la zona norte del Pacífico nariñense surge la Asociación de Consejos Comunitarios de las Zonas Centro y Norte de Nariño (Asocoetnar), como instancia organizativa a través de la cual los representantes legales y líderes de los Consejos Comunitarios trabajan para lograr un manejo autónomo de sus territorios con la perspectiva del mejoramiento económico y social de la región y de sus habitantes.

Desde el 2002, en Olaya Herrera y como parte de la Asocoetnar, los Consejos Comunitarios y sus líderes abanderan el proceso de defensa de los territorios y derechos étnicos ante el Estado y sus instituciones. Igualmente, éstos son las instancias a través de las cuales se define la participación de las




Figura 8. El litoral del departamento de Nariño, Colombia.

comunidades en la ejecución de diferentes proyectos de cooperación técnica internacional; y se establece el diálogo con actores, como los empresarios madereros o palmeros sobre los propósitos de explotación de las tierras colectivas de las "comunidades negras".

A las circunstancias creadas por la presencia de agentes externos interesados en la explotación de las tierras de las comunidades negras, desde finales de los años noventa, se suma la creciente presencia de inversionistas foráneos interesados en la expansión de cultivos de coca, quienes mediante diversos mecanismos, buscan apropiarse de esas tierras para expandir esos cultivos. El desconocimiento, por parte de estos actores, de los derechos a las tierras y a la autonomía de las comunidades negras de los ríos Satinga y Sanquianga, es uno de los factores generadores de las tensiones y rupturas que surgieron entre los integrantes del proceso organizativo de la localidad. A lo anterior se añade el hecho de que, con la expansión de los cultivos de coca, que en esta región se incrementó a finales del año 2000, se produjo la llegada de actores armados ilegales, encargados del control de las áreas de cultivo.

En ese contexto, la reivindicación de la identidad étnica circunscrita a los diacríticos de la etnicidad expresados en la Ley 70 de 1993, las condiciones mediante las cuales se agenció por parte del Estado y se instrumentalizó por parte de las comunidades locales y sus organizaciones étnico-territoriales, se modificaron radicalmente. La guerra entre actores armados ilegales y la de éstos contra el Estado, ocasionó el estancamiento del proceso organizativo, debido a la intimidación, las amenazas o la expulsión de los más destacados líderes étnicos. Las intimidaciones y amenazas de diferentes actores armados sobre los líderes comunitarios y sobre la población civil son veladas y abiertas, y han producido efectos desestabilizadores en el proceso organizativo que adelantaba acciones en defensa de su territorio y de su autonomía. Debido a las diferentes incursiones violentas de los actores armados en el casco urbano y en las localidades ribereñas, los representantes legales y líderes de los Consejos Comunitarios de los ríos Satinga y Sanquianga tuvieron que redefinir sus estrategias y optar por mecanismos que les permitan preservar su inte-

gridad y la de sus comunidades. Con interlocutores que ejercen el dominio territorial por la fuerza de las armas, las organizaciones comunitarias locales y los habitantes ribereños en Olaya Herrera optaron por una estrategia de "invisibilización estratégica" de sus acciones alrededor de las reivindicaciones étnicas y territoriales. Las actividades de los Consejos Comunitarios y de sus líderes debieron reducirse a su más mínima expresión. Los líderes tuvieron que dedicarse a atender el trabajo de sus fincas en sus veredas de origen y muy parcialmente a realizar reuniones con sus comunidades. Cuando éstas se realizan, abordan sólo problemas particulares y locales de las comunidades, y no aspectos relacionados con el proceso organizativo regional y nacional. Las Asambleas de Consejos Comunitarios no se volvieron a realizar con la frecuencia requerida y mucho menos las reuniones de líderes en el casco urbano. Allí, los líderes acuden regularmente, pero sólo para adquirir alimentos e insumos de trabajo, luego de lo cual retornan a sus sitios de residencia. Con todo, ellos gestionan la solución de algunos de los problemas de sus comunidades acudiendo a su reconocimiento personal ante las autoridades locales, mas no exhibiendo su pertenencia organizativa al proceso étnico.

En condiciones difíciles para ejercer control sobre sus territorios, los líderes de las organizaciones locales deben recurrir a diversos medios a su alcance para garantizar la vida de sus comunidades y la vigencia de su proyecto político. La presencia de las instituciones del Estado se redujo ostensiblemente en Olaya Herrera y, con ello, disminuyeron las posibilidades de apoyo y fortalecimiento de sus acciones. Por tanto, en el área se ha generalizado un proceso de desterritorialización, según el cual sus pobladores no pueden transitar libremente debido a las prohibiciones de movilidad que imponen los actores armados, que se expresan en la restricción a la circulación por determinados lugares, y en las amenazas e intimidaciones impuestas a los pobladores ribereños, y a los dirigentes de los Consejos Comunitarios que han debido paralizar sus actividades (Oslender, 2004).

## El Pacífico sur colombiano: un nuevo escenario para la expansión de cultivos de uso ilícito y para la guerra

El litoral Pacífico de Nariño se ha convertido en una región estratégica dentro del mapa geopolítico de la guerra agenciada actualmente por distintos actores armados en Colombia, debido a su condición de zona fronteriza con el Ecuador, y porque cuenta con numerosas vías fluviales que permiten la salida al mar y con una geografía de extensas selvas y montañas a través de las cuales se logra comunicación con la bota caucana y el macizo colombiano, así como con el alto y bajo . El litoral Pacífico tiene comunicación con el interior del país a través de una importante vía nacional que une al puerto de Tumaco con Pasto y, desde allí, con el resto del país. Igualmente, Tumaco es un importante puerto marítimo desde donde se dinamiza buena parte del comercio de maderas y de productos marinos con destino al mercado nacional e internacional, y es el puerto que recibe el crudo procedente de Orito, Putumayo, a través del oleoducto trasandino.

La agudización del conflicto armado en esta región del Pacífico sur colombiano está estrechamente relacionada con la creciente expansión de los cultivos de coca que actualmente se evidencia en las áreas boscosas y a lo largo de sus más importantes ríos. De acuerdo con la Defensoría del Pueblo (2001: 12), este hecho

> puede ser interpretado como un efecto no deseado de las acciones antinarcóticos en la región del Putumayo. Se evidencia un posible efecto perverso de la concentración de acciones del Plan Colombia en el sur del país, el cual ha originado un crecimiento de cultivos ilícitos en el andén Pacífico que se expande en todo el occidente colombiano, como lo demuestra el incremento de las acciones del conflicto en los departamentos del Cauca y Nariño.

Respecto al deterioro de la situación humanitaria de la región, el Informe de la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento, Codhes

(2005) señala que éste se explica por la continua expansión de las redes del narcotráfico articuladas con los grupos armados irregulares por el litoral Pacífico, que vienen provocando el traslado y resiembra de cultivo.

Así, como ha señalado la Defensoría del Pueblo (2001: 5-12), las zonas de mayor concentración de cultivos ilícitos, además de constituirse en ejes centrales del conflicto armado, "son zonas expulsoras de población [...] donde es claro que lo que se disputa en estos territorios es la financiación del conflicto". En 2001, los municipios costeros de Roberto Payán, Magüí Payán y Barbacoas contaban en sus áreas rurales con una extensión de 3493 ha. y constituían el más importante escenario de confrontación de las guerrillas de las FARC y de los grupos paramilitares en búsqueda de dominio territorial (Vargas Mesa, 2003: 129).

En la jurisdicción del Municipio de Tumaco, el principal puerto del litoral Pacífico nariñense, en las áreas irrigadas por los ríos Chagüí, Rosario y Mexicano, se han establecido los lugares con mayor concentración de cultivos de coca y se intensificó la presencia de los actores armados, se recrudeció la guerra por el control territorial y se presentaron los casos más relevantes de desplazamiento forzado de las familias campesinas en el Pacífico sur colombiano, durante los últimos años. Conjuntamente con estos lugares, los corregimientos de La Guayacana, La Espriella y Llorente, localizados en los márgenes de la carretera que comunica Tumaco con Pasto, son, por su parte, lugares donde se establecieron las redes del comercio de dicho producto y las vías de circulación del mismo hacia el interior del país.

Allí se evidencian, igualmente, los casos más notorios de violencia generados por causa del narcotráfico y por la presencia de los actores armados. Algunas víctimas caen por enfrentamientos causados a raíz de incumplimiento en los negocios realizados; otras porque, pretendiendo ganar mayor rentabilidad en el negocio, deciden vender la pasta base de coca a postores diferentes a quienes tienen el dominio del negocio; mientras que otras lo son a causa del trabajo político organizativo que realizaban en favor de la titulación colectiva de las tierras en aplicación de la Ley 70 de 1993. Respecto a estas últimas, el

caso más aterrador fue el asesinato de la hermana Yolanda Cerón, religiosa dedicada al trabajo comunitario en apoyo al proceso organizativo de "comunidades negras" de Nariño, ocurrido el 19 de septiembre de 2001 en Tumaco.

En Olaya Herrera el conflicto armado se agudizó desde finales de los años noventa debido a la importancia estratégica que adquirió para el establecimiento de nuevas áreas de cultivos ilícitos y para la acción de los grupos armados ilegales. Así, de forma intermitente y a través de incursiones violentas se hicieron presentes, en el casco urbano y en las zonas rurales, tanto guerrillas como grupos paramilitares, los cuales provocaron incendios en el comercio local, intimidación de la población, amenazas a líderes comunitarios y desplazamiento forzado de familias a causa de sus posibles nexos con uno u otro bando enemigo. En la medida en que pudieron establecerse en la localidad, mediante retenes localizados en sitios estratégicos de los ríos, impusieron medidas de control a la circulación de bienes y personas. Mediante su presencia y acción, los actores armados mantuvieron, desde el año 1999 hasta el 2002, el control de las principales vías fluviales de comunicación y garantizaron las transacciones realizadas alrededor de los cultivos ilícitos. No obstante, esto fue producto de la imposición de un régimen de intimidación y terror a la población civil que permanentemente fue objeto de amenazas, desplazamiento y muerte.

Tanto en los municipios de la zona centro como en los de la zona norte de Nariño coincide la intensificación de la guerra entre los actores armados —guerrilla y paramilitares— con la expansión de los cultivos de coca. Asimismo, el inicio de la erradicación de los cultivos de coca mediante aspersión aérea con glifosato, en el año 2002, coincide con una nueva etapa de enfrentamientos de los grupos armados ilegales entre sí, y con el ejército nacional, cuyo propósito era lograr el control de esos territorios, principalmente en aquellas áreas donde estas actividades de erradicación aún no se habían iniciado.

En medio de esas circunstancias, se presentaron numerosos casos de desplazamiento forzado de grupos familiares afrocolombianos que fueron obligados a salir de sus lugares de residencia en áreas ribereñas hacia los cascos

urbanos o ciudades como Tumaco, Pasto, Cali y Buenaventura. Así, el Municipio de Tumaco que contaba con una población total de 115 674 habitantes, registró un número de 369 personas desplazadas en 2004; Olaya Herrera, que contaba con una población total de 21 465 habitantes, registró un número de 521 personas; y El Charco, que para el año 1993 contaba con una población de 15 806 habitantes, registró un número de 1 917 personas desplazadas. Barbacoas, que contaba con una población de 27 012 habitantes, tenía el mayor número de personas desplazadas (1 502). El principal centro receptor de población desplazada por la violencia en el litoral Pacífico de Nariño es Tumaco, donde, según datos de la Red de Solidaridad Social, en 2004 llegaron 5 256 personas en condición de desplazados por la violencia, mientras que en 1999, fueron solamente 47 personas. En el año 2004, mientras que para la Pastoral Social, había más de 1 800 familias en condición de desplazamiento forzado en Tumaco, la Red de Solidaridad Social señala que son 1 200 (Red de Solidaridad Social, 2004; Defensoría del Pueblo, 2001, 2004).

Aunque el desplazamiento forzado en el Pacífico sur colombiano tiene características tanto "de corta como de larga duración" se debe entender sólo como "un aspecto del fenómeno complejo que es la experiencia de las geografías del terror para la población afectada"; pues las incursiones constantes de los actores armados ilegales en la región han generado un sentimiento de inseguridad total entre los pobladores dejando huellas "en los imaginarios de los pobladores locales y en las geografías imaginadas que se hacen del entorno en que viven y se mueven cada día" (Oslender, 2004).

Como uno de los efectos más graves del conflicto armado en el proceso organizativo de 'comunidades negras', tenemos el hecho evidente de que la mayor parte de los líderes del Palenque de Nariño, la organización étnico-territorial que lideró el llamado Proceso de Comunidades Negras en el Pacífico de Nariño, constituido desde las etapas previas a la promulgación de la Constitución Política de 1991 y a la expedición de la Ley 70 de 1993, se halla en situación de desplazamiento forzado en Bogotá. Los líderes, quizás los más representativos del Palenque de Nariño, están en situación de desplazamiento,

forzados por las frecuentes amenazas de muerte, que de distintas maneras hicieron circular los actores armados ilegales en la región y en la localidad. Efectivamente fueron objeto de las amenazas de diversos actores armados que veían en la titulación colectiva de las tierras un obstáculo a la expansión de cultivos de uso ilícito como la coca, pero también de uso lícito como la palma africana o la camaronicultura industrial.

Pese a los propósitos de la política de seguridad democrática puesta en marcha por el gobierno de Álvaro Uribe desde 2002 y pese al incremento de la presencia militar en la región del Pacífico sur, los casos de violencia no cesan. Lo que se constata durante el primer semestre de 2005 es que "en buena parte del territorio del litoral Pacífico están ocurriendo los hechos que marcan el escalamiento de la guerra interna y [...] la expansión de la crisis humanitaria provocada por el desplazamiento forzado de más de 32 373 personas en los departamentos de Nariño, Cauca, Valle del Cauca y Chocó, en un promedio de 359 personas cada día", con lo cual esta política está convirtiendo los territorios del Pacífico en plataformas donde "la organización social y los procesos participativos se ven amenazados por los intereses de seguridad nacional impuestos por el gobierno" (Codhes, 2005: 4).

> Así es cómo en los tres primeros meses del año 2005, "el desplazamiento forzado afectó duramente a comunidades afrodescendientes, pueblos indígenas, campesinos y colonos en cuyos territorios se intensificaron las acciones armadas [...] Esto ocurrió en zonas en las que se focaliza la política de seguridad democrática, en las zonas de mayor enfrentamiento entre la Fuerza Pública y las guerrillas, en las zonas de frontera y en regiones con amplio control paramilitar. Las causas principales están asociadas al escalamiento del conflicto que siguió al fin del repliegue militar de la guerrilla, a ataques indiscriminados de la guerrilla contra población civil y sus bienes protegidos, al incumplimiento del cese de hostilidades por parte de los grupos paramilitares, a arbitrariedades y abusos atribuidos a la Fuerza Pública, a las fumigaciones aéreas de cultivos de uso ilícito y, en algunas zonas específicas, al surgimiento y consolidación de poderes locales en manos de mafias del narcotráfico (Codhes, 2005: 2).

# La expansión de cultivos de uso ilícito, los actores armados, el proceso organizativo y las tierras colectivas de comunidades negras de Olaya Herrera, Nariño

## Procesos identitarios y movilidades múltiples

En esa extensa geografía del litoral Pacífico de Nariño, irrigada por numerosas vías fluviales y cubierta de selvas densas, se interrelacionan los fenómenos asociados con la expansión de los cultivos de coca y con la presencia de actores armados ilegales. Así, el territorio de los municipios de Barbacoas, Roberto Payán y Magüí Payán, está irrigado por los ríos Patía y Telembívías fluviales que permiten la comunicación con los municipios de Olaya Herrera, El Charco e Incuandé, en el norte del litoral, a través de los ríos Satinga y Sanquianga. Tiempo atrás, esas condiciones permitieron el tránsito de mercancías y personas, de la misma manera que hoy permiten la circulación del alcaloide, de los ejércitos y de las armas que incentivan la guerra en la región Pacífica.

La prioridad que el gobierno nacional le dio a los procesos de erradicación de cultivos ilícitos a través de fumigaciones aéreas en el Departamento del Putumayo, desde comienzos del año 2000, propició una creciente movilidad de pobladores de ese Departamento hacia el litoral Pacífico. Este proceso de movilidad podría explicarse en virtud de la ejecución de esa política gubernamental y, también, por la incursión de capitalistas interesados en expandir los cultivos ilícitos de nuevas áreas en el Pacífico nariñense. Así, los procesos de fumigación aérea ocasionaron la expulsión de jornaleros y colonos del Putumayo, mientras que la apertura de nuevas áreas de establecimiento y expansión de los cultivos ilícitos los atrae en función de las posibilidades de empleo e ingresos económicos. Se posibilita así la movilidad poblacional de residentes anteriores de un área de selva amazónica, hacia otra de selva pluvial tropical del Pacífico colombiano, proceso que transcurre en medio de evidentes tensiones, debido principalmente a que las áreas a las que generalmente acceden y ocupan los colonos procedentes del Putumayo son aquellas que están

en proceso de titulación o que ya han sido tituladas a favor de comunidades negras. Los colonos procedentes del Departamento del Putumayo iniciaron su establecimiento en la zona de la carretera que comunica Pasto con Tumaco, en áreas selváticas pertenecientes a corregimientos de este último municipio, como Llorente, La Guayacana, La Espriella, principalmente, aunque han incursionado también en otros lugares del litoral.

En municipios del norte del litoral nariñense como Olaya Herrera, si bien a comienzos del año 2002 no era evidente la presencia mayoritaria de colonos del Putumayo para la expansión de cultivos ilícitos, era el lugar de establecimiento preferente por las personas procedentes del interior del país que arribaron para incursionar en esos cultivos. Igualmente, en el período correspondiente a los años 2002-2004 se manifestaron con agudeza los más disímiles efectos del auge de ese negocio, así como de las incursiones violentas de los actores armados ilegales en la localidad, fenómenos que ocurrieron de manera casi simultánea. En ese período los actores armados ilegales se hicieron presentes y mantuvieron el control de los ríos Satinga y Sanquianga y de su casco urbano, propiciaron la expansión de los cultivos de uso ilícito y generaron una dinámica económica caracterizada por el consumo suntuario y una alta circulación de dinero. Ese período estuvo caracterizado por el hecho de que la región se mantuvo fuera del control y de la presencia del ejército nacional. Los ejércitos irregulares, la guerrilla y los paramilitares dominaron la región y las actividades de sus habitantes en diferentes momentos y circunstancias.

Aunque el casco urbano de Olaya Herrera es el eje de las actividades económicas municipales y de buena parte de la zona norte del litoral Pacífico de Nariño desde épocas anteriores, con la expansión de los cultivos de coca y la circulación de grandes cantidades de dinero, se incrementó el número de negocios existentes. El casco urbano de Olaya Herrera, en los años 2002-2004, estaba atiborrado de negocios de diversa índole y su actividad dinamizaba la economía regional, el empleo de sus habitantes y propiciaba infinidad de transacciones con dinero en efectivo. Por eso el casco urbano no contaba con espacios disponibles para el establecimiento de más lugares de comercio. A

partir de enero de 2005, en cambio, la dinámica económica de la región decayó radicalmente. Aunque exista en Olaya Herrera un comercio importante para el norte del litoral y que se mantengan algunos de los negocios de compraventa de insumos agrícolas, herramientas, alimentos, ropa, combustible, los restaurantes, lugares de hospedaje y de diversión, bares y discotecas, en su mayoría vieron decaer sus ganancias y/o fueron clausurados.

Entre 1999 y 2003, en momentos de auge y de plena expansión de los cultivos de uso ilícito, las grandes cantidades de dinero que pusieron en circulación los agentes del narcotráfico en el área urbana de Olaya Herrera, atrajeron a los habitantes de diferentes lugares del Pacífico nariñense y de otras regiones del interior del país, que arribaron a esta parte del pacífico con el propósito de trabajar como jornaleros o raspachines (raspadores de hoja de coca) en los cultivos que los requerían o para establecer todo tipo de negocios en la localidad. De la misma manera, en este contexto, buena parte de los habitantes nativos de las áreas rurales decidieron establecer cultivos dentro de sus propiedades con el propósito de lograr beneficios económicos, lo cual, en algunos casos les permitió adquirir motores para sus embarcaciones, comprar o construir nuevas viviendas en la localidad, en Tumaco o en Cali, principalmente. Las personas que, por medio de los cultivos ilícitos, consiguen beneficios económicos considerables, generalmente salen de Olaya Herrera y se establecen en Cali, aunque mantienen sus bienes en la localidad.

Sin embargo, la movilidad poblacional se generalizó en aquellas regiones donde se incrementó la persecución militar y las fumigaciones aéreas, como ocurrió con habitantes de áreas irrigadas por el río Patía que se establecieron en Olaya Herrera y en Tumaco. El casco urbano de Bocas de Satinga, por ejemplo, durante los últimos años se ha reconfigurado dependiendo o no del control estatal logrado con la presencia de las fuerzas militares y policiacas sobre los cultivos ilícitos. Cuando esta presencia se debilitó o no existió, se incrementaron los grupos de inmigrantes blancos procedentes de Buenaventura, Cali o del Putumayo, que se involucraron, bien en negocios ilícitos o en negocios lícitos. Así, los cultivos ilícitos incentivaron la presencia de

grupos armados ilegales y generaron, con ello, un ambiente de incertidumbre, inseguridad, tensión y expectativas de enriquecimiento fácil. Por su parte, los negocios lícitos que se establecieron y proliferaron en esa localidad, incentivaron las transacciones económicas y los consumos suntuarios, pero crearon unas condiciones sociales cada vez más vulnerables y dependientes de los dictados de los dueños del dinero.

Desde comienzos del año 2004, con el fin de retomar el control de la región y en aplicación de la política de seguridad democrática del gobierno de Uribe Vélez, la infantería de marina, cuya base central se encuentra en el puerto de Tumaco, estableció un centro de operaciones en la cabecera municipal de Olaya Herrera. Igualmente, la policía nacional volvió a ocupar su cuartel en el centro urbano del municipio, en medio de diferentes locales de comercio. Con ello, los patrullajes de la infantería de marina a lo largo de los ríos se intensificaron, el propósito consistía en volver a controlar el tránsito de embarcaciones y personas que viajaban por el río Patía hacia Olaya Herrera, y desde esta localidad hacia Buenaventura. Las fuerzas militares y de policía volvieron entonces a retomar el control de áreas y lugares que eran del dominio de actores armados ilegales, guerrillas y paramilitares, quienes periódicamente mantuvieron el control de la región. Dichas áreas y lugares se configuraron en el pasado reciente y se mantienen como geografías del miedo que se grabaron en la memoria de los habitantes como espacios marcados por las circunstancias de la guerra; se mantienen vivos en la memoria de la gente y están ocasionando cambios radicales en el "sentido de lugar" de los habitantes del Pacífico, esto es, en las percepciones individuales y colectivas en los sentimientos asociados con un lugar, y con las características de diálogo en la relación entre ser humano y lugar, como ha señalado Oslender (2004).

De la misma manera y en coincidencia con lo anterior, desde finales del 2003 se intensificaron las operaciones de fumigación aérea en la zona irrigada por los ríos Patía y Telembí, en la parte norte del litoral Pacífico de Nariño, aquellas se extendieron paulatinamente hacia el río Sanquianga. Así mismo, se hicieron frecuentes las operaciones militares de persecución contra los gran-

des inversionistas del negocio ilícito quienes, se dice, pertenecían al cartel de Cali. Con ello, comenzó el declive de las actividades asociadas con los cultivos ilícitos, así como de las dinámicas económicas que propiciaron en la región, lo cual se manifiesta en el estancamiento económico de Olaya Herrera.

## Despojos y pérdidas

Los inversionistas foráneos utilizan la mano de obra de los habitantes locales sólo en las etapas iniciales de establecimiento de los cultivos ilícitos, para el acondicionamiento de los terrenos donde se sembraran las matas de coca. Una vez establecidos los cultivos, emplean la mano de obra nativa sólo ocasionalmente en actividades de limpieza y cuidado de los cultivos, y en la "raspa" de la hoja. Terminadas estas labores, realizan el procesamiento de la hoja y su transformación en pasta base con personas foráneas.

Los foráneos interesados en el establecimiento de los cultivos de coca requieren contar con áreas para la siembra, las cuales, generalmente, son de propiedad privada de los habitantes locales, y otras, más recientemente, forman parte de los títulos colectivos que obtuvieron los habitantes locales en el año 2000. La adquisición de esas tierras por parte de los foráneos se ha realizado a través de mecanismos encubiertos de despojo. Así, principalmente en áreas ribereñas del Sanquianga, los foráneos logran el endeudamiento de los habitantes locales que ceden sus tierras por una suma de dinero determinada, parte de la cual se entrega en el momento de iniciar el acondicionamiento de los terrenos para el establecimiento de los cultivos y otra se pacta para ser entregada en la medida en que se vaya logrando la producción y la venta del producto. El capitalista foráneo coloca el dinero y los insumos para el establecimiento inicial de los cultivos, pero esta inversión se incrementa paulatinamente para cada una de las etapas del proceso, mientras que los dineros obtenidos como resultado de las primeras cosechas sólo permiten recuperar lo invertido. El capitalista realiza otros adelantos de dinero al propietario de la tierra que paulatinamente cubren la suma pactada inicialmente y la superan,

con lo cual, al cabo de unos meses éste pierde la propiedad y el control sobre las tierras. De dueño de las tierras ha pasado a ser deudor del inversionista foráneo.

En otros casos, los habitantes locales venden parte de las tierras de su propiedad a capitalistas foráneos interesados en el establecimiento de cultivos de coca. Son extensiones de monte "bravo" en las cuales deben internarse los foráneos para trabajar en la preparación y acondicionamiento. Los nativos continuarán trabajando las extensiones no enajenadas en sus actividades habituales, aunque, ocasionalmente, venderán su mano de obra en las labores iniciales de "desmonte" y limpieza de los terrenos vendidos.

De la misma manera, aunque con características y efectos diferentes, en algunas áreas de la cabecera del río Sanquianga, principalmente, se presenta otra modalidad de despojo. Ésta consiste en el establecimiento de cultivos de coca en áreas que forman parte del título colectivo otorgado por el Instituto Colombiano para la Reforma Agraria, Incora, ahora denominado Instituto Colombiano para el Desarrollo Rural, Incoder, a las comunidades negras asentadas en este territorio, con lo cual se vulnera de manera flagrante el derecho de las "comunidades negras" de Olaya Herrera al manejo autónomo de sus tierras colectivas consideradas legalmente como inalienables, imprescriptibles y inembargables. En este caso, los narcotraficantes, con el apoyo de grupos armados y con el empleo de mano de obra foránea, se adentran en el monte e inician el establecimiento de los cultivos. Hacia finales del 2002, era frecuente observar el tránsito de embarcaciones que transportaban provisiones y personas hacia las cabeceras con ese propósito. Este fenómeno caracterizado como desterritorialización hace referencia a la "imposibilidad de ejercer territorialidad" (Oslender, 2004: 43) debido a la presencia y amenazas de actores armados que acompañan la incursión de personas interesadas en el establecimiento de cultivos de uso ilícito.

Pese a que los representantes legales e integrantes de las juntas de los Consejos Comunitarios han realizado un intenso trabajo en las diferentes veredas ribereñas para hacer conocer la Ley 70 de 1993 y generar compromiso

con la defensa de las tierras tituladas, la incursión de los actores armados se impone a través de la intimidación. Las actividades cotidianas de los habitantes locales, por ejemplo, deben realizarse en el contexto del miedo impuesto por aquellos, quienes a través de sus frecuentes incursiones en los últimos años, impidieron la libre movilización de las personas, provocaron la muerte de otras tantas en diferentes lugares de la localidad y de los ríos, intimidaron a la población a través de ejecuciones por diferentes causas, o prohibieron la reunión de las organizaciones locales y/o de sus comunidades.

## ¿Es posible resistir?

Una de las estrategias empleadas por las organizaciones comunitarias locales frente a la incursión violenta en sus tierras colectivas y a las intimidaciones impuestas por los narcotraficantes y diversos actores armados consiste en lo siguiente: los representantes legales y líderes de los Consejos Comunitarios tuvieron que entrar en una fase de "invisibilización estratégica". No mantienen una intensa dinámica político-organizativa ni realizan acciones reivindicativas con la fuerza con que lo hicieron antes. Sus líderes no figuran en luchas reivindicativas ante el Estado, ni realizan reuniones de las organizaciones con la regularidad con que las hacían anteriormente, pues debieron replegarse estratégicamente a sus veredas para dedicarse al cuidado de sus fincas o al trabajo en diferentes oficios.

No obstante, de manera individual, visitan el casco urbano y realizan diferentes gestiones, al tiempo que buscan opciones de diálogo con instancias oficiales con el propósito de iniciar o afianzar iniciativas productivas que permitan avanzar hacia el manejo autónomo de los territorios de comunidades negras. Piensan y dialogan acerca de los problemas sociales más acuciantes de sus comunidades en medio de ocasionales encuentros con amigos y paisanos en el "pueblo", al tiempo que buscan apoyo gubernamental para proyectos adelantados en algunas veredas. No exhiben explícitamente el discurso de la defensa étnica y territorial, ni convocan a reuniones y asambleas de amplia

participación, más bien proponen acciones que los acerquen a los pobladores locales gestionando soluciones a problemas como el aseo urbano, la limpieza de caños, o el rescate de efemérides como el día de la afrocolombianidad, en consenso y con apoyo de las autoridades locales. Proponen un plan de fortalecimiento organizativo más centrado en acciones educativas y de socialización de los beneficios de la Ley 70, que en la confrontación con actores locales y regionales opuestos a sus propósitos: "la idea es conseguir aliados y no contradictores", dicen.

Por otra parte, en el marco de esa estrategia, no se han vuelto a realizar reuniones de trabajo comunitario dentro de las veredas, pero algunos de sus líderes y habitantes aprovechan sus esporádicos viajes al casco urbano para mantener comunicación con los líderes de los Consejos y para intercambiar inquietudes. No han logrado impedir totalmente el ingreso de personas foráneas interesadas en establecer cultivos ilícitos en las tierras de propiedad familiar y/o comunitaria, pero intentan posicionar entre los habitantes veredales un discurso de defensa de sus derechos de propiedad, acudiendo a argumentos como la defensa de la tradición familiar, la herencia o las concepciones acerca de los espacios de uso del territorio en que habitan, para oponerse a los foráneos en sus intenciones de apropiarse de tierras que consideran baldías.

Los representantes legales y líderes de los Consejos Comunitarios, así como su instancia de coordinación, Asocoetnar, debieron disminuir su accionar político-organizativo en la región, pero continuaron, en silencio y con pausa, trabajando de diversas maneras en el interés estratégico de defender su territorio. Sólo ocasionalmente los representantes legales y las Juntas de los Consejos Comunitarios de los ríos Satinga y Sanquianga se reúnen para trabajar algunos aspectos relacionados con la gestión de proyectos para las localidades ribereñas. Cuentan con escasos recursos económicos para apoyar la labor de sus dirigentes. Sin embargo, con el afán de realizar una defensa activa de sus tierras y su territorio, los más destacados líderes trabajan en el restablecimiento de las relaciones con autoridades locales, regionales y nacionales. Con el gobierno local, proponen soluciones inmediatas a los

problemas específicos que viven los habitantes de dicho municipio (energía, acueducto, alcantarillado, aseo, entre otros aspectos). Con el gobierno departamental buscan la inclusión en programas de seguridad alimentaria y apoyo a proyectos productivos. Con el gobierno nacional plantean acordar el desarrollo de alternativas productivas a los cultivos de uso ilícito, la presencia de programas sociales de atención a la niñez, la juventud, y a los ancianos, así como fomentar la seguridad y el libre tránsito por las vías fluviales para los pobladores locales. Con ello, dicen, puede afianzarse la capacidad organizativa de éstos para la movilización política alrededor de los derechos que les reconoció la Ley 70 de 1993. Es con el apoyo de un Estado comprometido con la garantía de sus derechos cómo se podrá avanzar en la materialización de ese marco legal, concluyen.

## Una reflexión final

Según el informe de la Defensoría del Pueblo (2004-2005), pese a que por causa de las acciones violentas registradas en la localidad los pobladores habían tenido que abandonar en varias ocasiones el casco urbano, en septiembre de 2002, los habitantes de El Charco, un municipio localizado al norte del litoral Pacífico nariñense, expulsaron a un grupo de paramilitares que venía sembrando el terror en la región, en rechazo a la orden que había dictado este grupo para asesinar a un joven de la localidad. Hechos como éste indican que las 'comunidades negras' del Pacífico de Nariño han resistido de diversas maneras el embate de la violencia agenciada por diversos actores armados. En este caso, manifestaron su inconformidad de manera explícita y lograron la protección de la vida de una persona; en otros casos, de manera velada han tenido que resistir para garantizar la integridad de sus familias.

A causa de la expansión de los cultivos de uso ilícito y de la presencia de actores armados ilegales, se presentan muchos casos graves de violación a los derechos humanos en diferentes localidades que han provocado el desplazamiento y la muerte de muchos habitantes, pero también se registra el hecho

de que, en muchos casos, los desplazamientos son temporales y se hacen hacia localidades intermedias del litoral, para al cabo de un tiempo retornar por sus propios medios y rehacer sus vidas. En Olaya Herrera, los silencios de la gente, de los líderes y representantes legales de los Consejos Comunitarios hablan claramente de la situación vivida en épocas recientes. Con todo y a pesar de que la violencia los ha afectado, resisten de muchas formas. Sin recursos y sin apoyos institucionales, el proceso organizativo en estas localidades ribereñas se mantiene con una actividad mínima pero estratégicamente activa, "porque estamos decididos a defender nuestro territorio", dicen.

Con el propósito de ahondar en el conocimiento de lo que está ocurriendo con el manejo de las tierras colectivas tituladas a favor de las "comunidades negras" de los ríos Satinga y Sanquianga, es preciso ahondar en factores de corta, mediana y larga duración. En ese análisis, las reflexiones de los líderes del proceso organizativo y sus propuestas serán esclarecedores de una situación que aquí apenas se vislumbra en sus explicaciones. Por otra parte, en las condiciones actuales, con líderes locales en situación de emplazamiento forzado y con dificultades para realizar acciones abiertas de reivindicación de sus derechos, obligados a mantener un inmovilismo casi total, desplazados hacia las grandes ciudades, se plantean nuevos desafíos al proceso organizativo de comunidades negras con el propósito de consolidarse a nivel local, regional y nacional, rescatando la iniciativa y la capacidad de convocatoria en torno a estas nuevas situaciones y necesidades.

La reivindicación de los derechos de las comunidades negras del Pacífico ya no sólo se plantea alrededor de la titulación colectiva o del reconocimiento de su identidad como afrodescendientes, sino en relación con el respeto a sus proyectos de vida, la defensa de los derechos humanos, el derecho a vivir en paz y el derecho a construir su propio desarrollo. El análisis del contexto de guerra y de los efectos causados en las organizaciones étnico territoriales, locales y regionales de Olaya Herrera es importante para visualizar sus perspectivas, y para aproximarse a las opciones que el movimiento político organizativo fundado en la reivindicación de derechos étnicos propone a las

comunidades en el momento actual, al tiempo que recupera su cohesión y su fuerza política. Pese a que en las presentes circunstancias esto se hace muy complejo, ello obliga a que sus líderes y comunidades de base pongan en acción mecanismos que permitan la defensa de lo que se había logrado construir, reconstruyendo las bases sobre las cuales se consolidó el movimiento.

De la misma manera, en la medida en que la titulación de las tierras colectivas, conjuntamente con el reconocimiento de la identidad, han constituido el eje del accionar político de las organizaciones de comunidades negras del Pacífico, era importante conocer la manera en que asumían ese proceso los diferentes actores sociales locales, comunidades de base, instituciones gubernamentales y empresarios privados, para esclarecer tensiones y evidenciar posicionamientos y formas de asumir las relaciones entre los mismos con respecto a los asuntos vitales, como el acceso y uso de los recursos y la titularidad de las tierras. Por otra parte, a través del registro de hechos relacionados con la actuación y la injerencia de los grupos armados ilegales en la generalización de la guerra, pudimos constatar cómo, para ellos, sus habitantes, negros, indígenas, mestizos o blancos, sólo forman parte del registro que hacen de las personas que deberán tomar partido dentro de las nuevas geografías del horror. La guerra que se adelanta en el Pacífico sur es una clara evidencia del accionar dominante de actores interesados en el dominio territorial y en la negación de las posibilidades de un futuro con autonomía para sus habitantes.

# Bibliografía

Bravo, Hernando

2003 *Organizaciones étnico-territoriales de los ríos Satinga y Sanquianga: los retos de su lucha por el reconocimiento de la identidad en el litoral Pacífico de Nariño*, tesis de Maestría en Antropología Social, U. Nacional de Colombia, Bogotá.

CODHES

2005 *Boletín de la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento*, núm. 60, 19 de julio, CODHES, Cali.

Chaves, Margarita

1998 "Identidad y representación entre indígenas y colonos de la Amazonía colombiana", en María Lucía Sotomayor (ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo: Construcción de sociedad y re-creación cultural en contextos de modernización*, Instituto Colombiano de Antropología-Ministerio de Cultura-Conciencias, Bogotá, pp. 272-286.

Escobar, Arturo

1996 "Viejas y nuevas formas de capital y los dilemas de la biodiversidad", en Escobar y Pedrosa, *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociale en el Pacífico*, CEREC-Ecofondo, Bogotá, pp. 109-131.

1999 *El Final del Salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, ICAN-CEREC, Bogotá.

Defensoría del Pueblo

2001 *Informe Defensorial sobre el Desplazamiento Forzado por la Violencia en Colombia*, Defensoría del Pueblo, Bogotá.

2004-2005 *Informes del Defensor Comunitario en el Pacífico sur colombiano,* Defensoría del Pueblo, Tumaco, Nariño.

Friedman, Jonathan

1992 "The past in the future. History and the Politics o Identity", en *American Anthropologist*, núm. 94, vol. 4, American Anthropological Association, Washington, pp. 837-859.

Hall, Stuart

1999 "Identidad cultural y diáspora", en Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera, Carmen Millán de Benavides (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, pp. 131-145.

Oslender, Ulrich

2004 "Geografías del terror y desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano: conceptualizando el problema y buscando respuestas", en Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e (in) visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, Editorial Universidad del Cauca, Colección Políticas de la Alteridad, Cali, pp. 35-52.

Pardo, Mauricio

1997 "Movimientos sociales y actores no gubernamentales", en María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad: Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, Instituto Colombiano de Antropología-Colcultura, Bogotá, pp. 207-251.

1998 "Construcción reciente de elementos de liderazgo en el Pacífico colombiano", en María Lucía Sotomayor (ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo: Construcción de sociedad y re-creación cultural en contextos de modernización*, Instituto Colombiano de Antropología-Ministerio de Cultura-Colciencias. Bogotá, pp. 51-72.

2001a *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, Mauricio Pardo (ed.), ICANH-Colciencias, Bogotá.

2001b "Escenarios organizativos e iniciativas institucionales en torno al movimiento negro en Colombia", en Mauricio Archila y Mauricio Pardo (eds.), *Movimientos Sociales, Estado y Democracia*, CES-Universidad Nacional-ICANH, Bogotá, pp. 321-345.

Red de Solidaridad Social

2005 *Programa Desplazados*, Red de Solidaridad Social, Unidad Territorial Nariño.

Restrepo, Eduardo

1996a "Los *tuqueros* negros del Pacífico sur colombiano", en Jorge Ignacio del

Valle y Eduardo Restrepo (eds.), *Renacientes del guandal: "grupos negros" de los ríos Satinga y Sanquianga*, Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín-Biopacífico, Bogotá.

1996b "Tuqueros y guandales", en *Esteros*, núm. 8, Medellín.

1998 "La construcción de la etnicidad. Comunidades Negras en Colombia En: María Lucía Sotomayor (ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo: Construcción de sociedad y re-creación cultural en contextos de modernización*, Instituto Colombiano de Antropología-Ministerio de Cultura-Colciencias, Bogotá, pp. 341-359.

2001 "Imaginando comunidad negra: Etnografía de la etnización de las poblaciones negras en el Pacífico sur colombiano", en Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, ICANH-COLCIENCIAS, Bogotá, pp. 41-70.

Restrepo, Eduardo y Claudia Leal

2003 *Unos bosques sembrados de aserríos: Historia de la extracción maderera en el Pacífico colombiano*, Editorial Universidad de Antioquia, Medellín.

Sotomayor, María Lucía (ed.)

1998 *Modernidad, identidad y desarrollo: Construcción de sociedad y re-creación cultural en contextos de modernización,* Instituto Colombiano de Antropología Ministerio de Cultura-Colciencias, Bogotá.

Ulloa, Astrid

2001 "En nativo ecológico: movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia", en Mauricio Archila y Mauricio Pardo (eds.) *Movimientos Sociales, Estado y Democracia*, CES-Universidad Nacional-ICANH, Bogotá, pp. 286-320.

Vargas Mesa, Ricardo

2003 *Drogas, conflicto armado y desarrollo alternativo. Una perspectiva desde el sur de Colombia*, Acción Andina Colombia, Bogotá.

# TERCERA PARTE

# LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA ALTERIDAD Y SUS LÍMITES

# El gobierno de la diferencia:
## volatilidad identitaria, escenarios urbanos y conflictos sociales en el giro multicultural colombiano[1]

*Marta Zambrano*
Universidad Nacional de Colombia[2]

El abrupto giro en el proyecto de nación consignado por la Constitución de 1991 ha atraído la atención internacional sobre Colombia. Basándose en la amplia convocatoria que suscitó su misma formulación y sobre todo en el contenido e implementación de la nueva Carta Magna, algunos estudiosos han postulado que este país estaría a la cabeza de un emergente modelo multicultural y pluralista en Latinoamérica, el cual daría definitiva sepultura a la nación mestiza y unitaria que durante cerca de un siglo caracterizó a la región (Assies, 1999; Gros, 2000).

La relevancia y visibilidad de los asuntos étnicos en América Latina parece encajar a la vez en un panorama de transformaciones más amplias que comprometen la redefinición transnacional del campo político, expresadas en el viraje desde los movimientos y reivindicaciones sociales basados en las afiliaciones e intereses de clase hacia aquellos centrados en las identidades (Álvarez, Dagnino y Escobar, 1998). A partir de un trabajo en proceso con Margarita Chaves (Chaves y Zambrano, s.f.), este capítulo busca entrelazar el vuelco multicultural con el político para interrogar el conflictivo contexto social y económico en el cual opera la movilidad identitaria en Colombia. En

1 Este capítulo sintetiza y avanza sobre algunos aspectos de un trabajo comparativo más amplio publicado en Chaves y Zambrano, 2006.

2 Agradezco los comentarios críticos y las sugerencias de Margarita Chaves, Virginie Laurent. Reconozco también los comentarios de Laura Velasco, así como las preguntas y apostillas de quienes asistieron a la tercera reunión internacional Idymov, donde presenté la ponencia que sirvió de base para la elaboración de este escrito.

las páginas siguientes argumento que los procesos de reindigenización son un campo propicio de estudio que revela las tensiones engendradas entre el reconocimiento étnico y las crecientes desigualdades que conmueven a la sociedad colombiana. Para ahondar en ello, me detendré en los volátiles escenarios de la etnicidad urbana, con énfasis en el caso del cabildo de Suba, con el objetivo de sugerir que expone las paradojas, tensiones y ambigüedades que emergen en el gobierno de la diferencia cultural y étnica.

## Colombia y Latinoamérica hacia el pluralismo neoliberal

Desde finales de la década de 1980 y particularmente en la de 1990, Latinoamérica ha vivido un período de cambios en las orientaciones de los estados nacionales. Así, se ha destacado, por ejemplo, la erosión de un perdurable, poderoso y, en muchos sentidos, excluyente proyecto unitario iniciado en el siglo XIX, el de la nación mestiza y su reemplazo por un modelo pluralista e incluyente (Gros, 2000). En esta dirección, trece países reformaron o sancionaron nuevas constituciones que reconocen la pluralidad de los componentes étnicos, lingüísticos y algunas veces religiosos de sus naciones.

Tal vez convenga recordar aquí que la ruptura con el ideario dominante que equiparaba la nación con la conjunción de un pueblo, una lengua y una religión se insertó a su vez dentro de un conjunto de intrincadas transformaciones. Los estados nación viraron no sólo para acoger los pluralismos étnicos y para redimensionar el mestizaje; también se acomodaron, si no cedieron, a los renovados imperativos de circulación del capital transnacional y a las presiones de la banca y los organismos supranacionales. Combinadas, las presiones económicas y las demandas sociales y étnicas han resultado en diversos y conflictivos procesos de descentralización, privatización y en renovadas modalidades de internacionalización. En particular, las políticas de reconocimiento étnico se han materializado en un momento de agravamiento de las persistentes desigualdades sociales, crisis económicas y conflictos políticos,

lo cual requiere examinar su impacto tanto sobre los colectivos beneficiados como sobre aquellas agrupaciones que no han sido favorecidas por las políticas multiculturales pero que sí han sufrido los rigores de la economía neoliberal: campesinos, habitantes urbanos y otros integrantes de las clases subalternas. Sobre todo cabe preguntarse aquí, tanto por la articulación entre diferencia cultural y desigualdad socioeconómica, como por el problemático carácter del reconocimiento de las diferencias culturales cuando estas no se acompañan de una ampliación de la justicia distributiva (Fraser, 1997).

## La etnicidad y los derechos sociales en Colombia

En Colombia, como en otros lugares, el giro multicultural y la reorientación hacia las políticas que fortalecen las expresiones de la identidad dan cuenta del impacto de los nuevos movimientos sociales, en particular de los movimientos indígenas de las décadas pasadas, en la cultura política y en las políticas públicas (Pineda, 1997). En conjunción con otras movilizaciones, basadas en adscripciones a un lugar (el barrio, la vereda, el río, el resguardo) o la afiliación a grupos definidos bajo categorías heterogéneas y dispares (indígenas, mujeres, afros, familiares de desparecidos, cultivadores de coca, entre otros), sus acciones han revelado el papel crucial de agentes colectivos antes ignorados. Mediante reclamos otrora situados en dominios excluidos de lo político y relegados a lo privado o lo marginal (la cultura, la familia, la sexualidad, las relaciones de género, las actividades proscritas) han contribuido a la redefinición de lo público, ampliando el concepto de ciudadanía, que ha trasegado desde la perspectiva liberal, cerrada sobre los derechos políticos del individuo hacia la inclusión de derechos sociales y colectivos. Sin embargo, casi no se ha examinado la relación entre producción y reconocimiento de la diferencia, formaciones de clase, desigualdades económicas y los asuntos de justicia social. En este aparte exploraré algunos de estos aspectos, referidos sobre todo a los derechos étnicos.

Por una parte, el reconocimiento multicultural ha caminado hacia la justicia social. Desde la aprobación de la Constitución de 1991, la legitimación de los derechos territoriales indígenas iniciada en la década de los ochenta se consolidó. Un total de 31.3 millones de hectáreas, poco más de la cuarta parte del territorio nacional, han sido tituladas y entregadas como tierras de resguardos indígenas, mientras 3.4 millones de hectáreas han sido otorgadas y legalizadas como territorios colectivos para comunidades negras en el litoral Pacífico (Ministerio del Interior y Justicia, s.f.; Castillo y Cairo, s.f.; Agudelo, 2003). Además de la legitimación de territorios colectivos, en su inmensa mayoría ubicados en áreas de bosque pluvial de la Amazonia y el litoral Pacífico, las poblaciones indias y negras lograron la ratificación de derechos colectivos específicos: a la educación relacionada con sus culturas y a elegir a sus representantes para organismos legislativos, bajo una circunscripción electoral especial. Asimismo, los colectivos indios obtuvieron el derecho de gobernar y legislar en sus territorios, de recibir transferencias económicas del Estado y al uso y promoción de sus prácticas médicas, entre otros (Sánchez, 2002).

No hay acuerdo sobre los resortes que aguijonearon tan generosa dotación de derechos y recursos. Mientras algunos abordajes argumentan que se habría saldado así la perdurable deuda social de discriminación y exclusión que ha pesado sobre estas poblaciones (Van Cott, 1999), otros proponen que las concesiones territoriales constituirían una conveniente herramienta para asegurar el control estatal sobre territorios de frontera dominados por grupos armados insurgentes, el cual permitiría, a la vez, la entrada de capitales transnacionales a esas regiones, ricas en recursos forestales y mineros (Jackson, 1995; Escobar y Pedrosa, 1996 y Villa, 2002).

Quienes han estudiado este asunto parecen coincidir, sin embargo, en un punto poco examinado: la dotación de tierras y recursos, es decir la operación de esta forma de justicia distributiva, se ha dirigido a minorías. Esto resulta obvio en el caso indígena, que no rebasa 2% de la población general, pero también se cumple en el caso de las colectividades negras, mucho mayores en proporción (entre 14% y 26% del total poblacional, según diferentes estima-

tivos). No obstante, el número de beneficiarios ha sido reducido ya que sólo aquellos reconocidos como étnicos por el Estado, es decir las poblaciones rurales del Pacífico, han sido sujetos de derechos diferenciales mientras se han dejado de lado las mayorías negras que habitan espacios urbanos (Agudelo, 2004).

Frente a los recursos reservados para las mayorías mestizas, aquellas que conforman las variadas capas sociales subalternas y empobrecidas que no reciben el distintivo étnico, el panorama resulta menos inspirador. En 1991 se redefinió el estado colombiano como estado social de derecho, con una clara orientación hacia la solución de las inequidades sociales y económicas, y la consagración de derechos fundamentales para todos los colombianos: a la vida, la integridad física, la salud y la seguridad social; a la educación; a la libertad de culto, de conciencia, de expresión; al trabajo y la participación, entre otros, con énfasis en la protección de las poblaciones más vulnerables. No obstante, la materialización de estos derechos ha sido más incierta.[3] Mientras sobresale la operación efectiva de nuevos mecanismos de participación como la acción de tutela, mediante la cual tanto individuos como colectivos pueden reclamar de manera expedita la protección inmediata de sus derechos fundamentales, la protección social (educación y salud gratuitas) se ha orientado de manera selectiva y coincidente con las políticas étnicas, de nuevo hacia grupos restringidos, definidos como vulnerables, por ejemplo, en situación de pobreza extrema. Entre tanto, la educación y la salud de las mayorías que no reúnen los requisitos para acceder a los sistemas subsidiados se ha abandonado a las leyes del mercado, para provecho de la empresa privada.

Por otra parte y en contraste con la amplia titulación de territorios para los colectivos étnicos, no se ha acordado aún una reforma agraria integral para transformar el perdurable e inicuo régimen de propiedad de las tierras de vocación agrícola en Colombia. Más grave todavía, los tímidos avances

[3] Para un balance de los alcances y limitaciones de la Constitución de 1991, véase Moncayo (2002).

de redistribución promovidos por el Instituto de la Reforma Agraria creado en 1961 (liquidado y fusionado con otras dos entidades en 2003) han sido contrarrestados por el avance del latifundio. Preocupa a la vez la transformación y relevo de los miembros de la clase terrateniente. En sus rangos han ingresado nuevos integrantes, provenientes de los grupos paramilitares organizados a partir de la década de 1980 en alianza con las élites rurales que buscaban detener el avance de los movimientos, las demandas campesinas y la coacción de los grupos guerrilleros (Romero, 2003). La gravedad del asunto es tal que en el presente ha hecho carrera el concepto de contrarreforma agraria encabezada por agrupaciones paramilitares, que a su vez han liderado los alarmantes procesos de desplazamiento forzado, los cuales han resultado en la muerte, el despojo y el éxodo de millones de habitantes de los entornos rurales del país. Aquí se unen los dos polos de las transformaciones en curso, el social y el cultural. Entre las poblaciones más afectadas por los procesos de desplazamiento forzado se cuentan precisamente aquellas recientemente definidas como étnicas: las comunidades negras del Pacífico, cuyos derechos territoriales a la vez se han visto amenazados, sino disminuidos por concesiones a grandes empresas y por la migración de los cultivos ilegales de coca (véase por ejemplo el capítulo de Hernando Bravo incluido en este volumen).

Vale la pena agregar además que desde la firma de la Constitución se ha experimentado un aumento sostenido y sin precedentes de la desigualdad económica. En 2000, Colombia, el campeón latinoamericano de la multiculturalidad, recibió a la vez una destacada mención: se ubicó como el noveno país con peor distribución de la riqueza en el mundo, triste distinción que se ha acentuado desde entonces (Livingstone, 2004). Tal vez resulte provechoso entonces situar los derechos de ciudadanía universales y los beneficios diferenciales otorgados a las minorías contra el telón de fondo de las crecientes desigualdades económicas y sociales reservadas tanto para las minorías étnicas como para las mayorías subalternas, para no hablar del prolongado conflicto armado y las persistentes violaciones de derechos humanos que signan el panorama colombiano contemporáneo, los cuales afectan a las dos.

Como estrategia de entrada al examen de los complejos entrecruzamientos entre el reconocimiento cultural y las jerarquías sociales, me concentraré a continuación en el ámbito metropolitano de la capital de Colombia, un escenario hasta hace poco, no muy propicio para debatir las afiliaciones étnicas, con el propósito de examinar las paradojas del giro multicultural en el centro de la nación. Mediante el examen de los procesos de resurgimiento indígena en Bogotá, reflexionaré además sobre ambigüedades que rigen las clasificaciones y algunas de las tensiones y solapamientos locales y nacionales que se expresan en el gobierno de la diferencia étnica.

## Hacia la ciudad multicultural

Desde los albores de la década de 1990 la capital de Colombia ha vivido la más reciente transfiguración de su entorno demográfico y de sus imaginarios urbanos, desandando así la hasta entonces preciada ruta hacia el mestizaje y la igualdad individual. En cambio, se ha dirigido hacia el reconocimiento de la pluralidad, la valoración de la diversidad étnica y cultural y la solución de las tensiones engendradas por la interculturalidad (Borja y Castells, 1997). Tal mutación se manifestó en sus inicios en un auge de peticiones y subsiguientes reconocimientos por parte del gobierno central de los derechos colectivos de un grupo de antiguos habitantes o raizales de Suba, municipalidad devorada por la ciudad cuarenta años antes, y de una organización de vendedores ambulantes ingas provenientes de Putumayo. También después la presencia indígena en Bogotá se ha hecho sentir con fuerza mediante nuevos reclamos de raizales, inmigrantes y desplazados, así como por las controversias sobre su reconocimiento estatal. El giro multicultural se vislumbra asimismo en la creación de nuevos escenarios étnicos urbanos, que incluyen entre otros, eventos de política pública convocados por el gobierno de la ciudad, marchas citadas por los movimientos sociales e intervención en el gobierno de la ciudad.

La traslación hacia la ciudad multicultural parece encajar al tiempo en la poco reconocida, pero muy persistente dinámica de aparición, desaparición

y reaparición de indígenas y, por ende, de la alteridad étnica y racial en la ciudad, que ha signado el devenir de la faz identitaria de este centro de gobierno desde su misma fundación a manos de invasores íberos en 1538 en territorios arrebatados a sus antiguos dueños y señoras indígenas (Zambrano, 2004). Como antecedentes de la renovada pulsación se cuenta la mencionada expansión física de la ciudad en la década de 1950, la cual suprimió la autonomía jurisdiccional de los poblados circundantes de Bosa, Suba y Usaquén, entre otros. En esta misma década, enmarcada en un periodo histórico conocido como la Violencia, definida por algunos académicos como una guerra civil no declarada que asoló el campo colombiano, Bogotá, como otras ciudades latinoamericanas, se convirtió en poderoso magneto para la torrentosa migración procedente de todos los rincones rurales y urbanos del país. Poco visibles en la copiosa movilización de la época hacia la ciudad, arribaron para asentarse allí algunos indígenas para quienes la movilidad espacial no sólo no ha sido excepcional, sino que ha fundamentado sus prácticas comerciales y culturales: ingas procedentes del Putumayo en Colombia y quichuas del valle de Otavalo en Ecuador.

Como crisol de procesos sociales regidos por lógicas identitarias y movilidades territoriales diversas, orquestadas al son de ritmos temporales dispares, el centro metropolitano mayor de la nación colombiana congrega en la actualidad a agrupaciones indígenas que llegaron a la ciudad, así como a aquellos que la ciudad allegó, quienes en coro polifónico reclaman su distintiva presencia allí. Todos se definen desde la perspectiva de las afiliaciones étnicas: dos grupos raizales y musicales de Suba y Bosa, dos generaciones de ingas y quichuas, así como varias organizaciones de desplazados, entre ellos los pijaos del Tolima en la región central andina y kankuamos de la Sierra Nevada de Santa Marta en la costa del Caribe.

Los habitantes indígenas de diferentes localidades de la ciudad se han sumado a los eventos promovidos por las administraciones recientes de la ciudad, en particular por la del alcalde Luis Eduardo Garzón, elegido para el periodo 2004-2007. Han participado en los desfiles multitudinarios y en

los publicitados festivales en el marco de los eventos conmemorativos y de esparcimiento que promueven la patrimonialización de la diversidad cultural y la imagen pluralista del gobierno de la ciudad (el cumpleaños de Bogotá, el carnaval, el festival de las culturas). También han respondido con nutrida y activa presencia en la sucesión de reuniones públicas convocadas por órganos de gobierno locales con el objetivo de presentar y negociar las políticas destinadas al conjunto de los grupos étnicos urbanos (indígenas, afros y gitanos-rom) (Zambrano 2005 y Lara, en este volumen).

Por otra parte, la presencia indígena se ha dejado sentir en las luchas políticas y en el gobierno de la ciudad. Algunos grupos han engrosado las filas de las marchas de protesta citadas por organizaciones sociales y la guardia indígena del Cauca en Bogotá, y además han comenzado a intervenir en el gobierno de la capital. Desde 1992 y durante dos periodos de tres años, Bogotá tuvo un representante indígena en el Consejo, órgano legislativo de la ciudad, Francisco Rojas Birry, abogado embera nacido en el Alto Baudó en la cuenca del Pacífico, miembro fundador de la Alianza Social Indígena (ASI), una organización política de alcance nacional. Después de un tiempo, el aval de esta organización sería decisivo para la inscripción del candidato que habría de ganar las elecciones para la alcaldía en el 2000. En una notoria manipulación del imaginario colonial que confirió poderes mágicos a las prácticas curativas indias, el candidato Antanas Mockus escenificó con bombos y platillos un ritual indígena de limpieza para lavar sus pecados civiles contra la ciudad —había abandonado la alcaldía en un periodo anterior para fracasar en la búsqueda de la presidencia en 1998—, acto que gozó de gran difusión en los medios de comunicación y que tuvo un impacto positivo con su avance en las encuestas de preferencia de voto.

Una vez posesionado, el alcalde Mockus multiplicó la utilización de la escenificación ritual en todas sus campañas de gobierno, pero mostró poco interés por los asuntos indígenas en la ciudad. Llegó incluso a controvertir los derechos diferenciales de los vendedores ambulantes ingas durante la ceremonia de posesión, que presidió, del gobernador José Víctor Chasoy en 2002 (Pabón, 2004: 82-86).

Sin embargo, la presencia indígena en la política electoral de la ciudad revelaría una nueva faz en la siguiente elección del gobierno capitalino. Después de adherir la ASI a la campaña del candidato de centro izquierda, adhesión ratificada en una ceremonia especial acompasada por un ritual indígena, una de sus representantes fue designada por votación popular como miembro del Consejo de Bogotá para el período 2004-2007. De esta manera, Ati Quigua, una joven mujer arhuaca se convirtió en la primera indígena nacida en la ciudad en ganar acceso al órgano legislativo de la capital. Pronto perdió la curul, pues no cumplía los requisitos de edad exigidos (25 años frente a los 23 de la postulante). La recuperó en agosto de 2005, gracias a un fallo favorable de la Corte Suprema de Justicia que acogió la tutela presentada por Quigua, quien argumentó que en la cultura arhuaca se ganaba la mayoría de edad a los 15 años. Unos meses después fue nombrada como segunda vicepresidenta del órgano legislativo, un hecho celebrado en los medios como un logro para las mujeres y para la pluralidad (véase por ejemplo, Democracia Paritaria, 2005). Como lo exploro más adelante, sus intervenciones han trastocado de nuevo el rumbo de las políticas del gobierno central frente al reconocimiento étnico en la ciudad.

## Espacios y lugares de la movilidad identitaria en la ciudad

Las movilizaciones identitarias en la ciudad, como en otros lugares del país, se engarzan con la ratificación de la pluriculturalidad consagrada por la Constitución de 1991, pero sirven también para resaltar algunas limitaciones de las perspectivas que privilegian el marco constitucional, dejando de lado su inserción internacional y las apropiaciones y tensiones locales en el análisis de la construcción multicultural del estado y la ciudadanía en Colombia. Como ya he señalado, el resurgimiento étnico es un proceso que se ha vivido a lo largo y ancho de América Latina. A la vez ha tenido gran resonancia y variadas manifestaciones en el mundo, incluidas la creación de nuevos estados-nación, las guerras y la consolidación de los fundamentalismos étnicos.

En cualquier caso, ha estado acompañado del rampante y desigual proceso de reestructuración económica y social entre países y territorios que configura el renovado orden mundial.

En este contexto, la globalización del derecho y el avance de las políticas culturales que abogan por el reconocimiento planetario de la diversidad, por ejemplo, la firma de convenios internacionales como el 169 de la OIT (1989) y las conclusiones del Congreso de Durban (2001), entre otros, han incidido de manera decisiva en la orientación jurídica y en las políticas públicas de muchos países, incluso en las definiciones mismas de los pueblos y grupos étnicos a escala nacional. De esta manera, instituciones pan o supra nacionales como la ONU y sus filiales como el PNUD transfieren recursos a la alcaldía bogotana para fortalecer la diversidad cultural, mientras que al mismo tiempo, pero no de manera excluyente, diversas ONG nacionales, locales e internacionales pasan por encima de las instancias gubernamentales para establecer nexos financieros y políticos directos con agentes y colectividades locales. Desde una perspectiva comparativa resulta ilustrativo el caso de la etnicidad afro en la Costa Chica de Oaxaca, México, donde las organizaciones internacionales han tenido un gran impacto en la redefinición identitaria de las poblaciones mestizas y negras (Hoffmann, 2006). En los dos casos cobra resonante sentido la propuesta de Lucie Cheng de anudar lo particular (la especificidad de lo nacional) y lo general (la relación entre países y territorios) en el análisis de los procesos de globalización (Cheng, s.f.). El mismo enfoque resulta útil también para entender las configuraciones locales, como las que abordo en este capítulo, mediante la consideración simultánea y en tensión de la posición de la ciudad en el sistema nacional, y de éste y el país frente a la reestructuración global, es decir de los traslapos e interconexiones de escalas que operan los escenarios étnicos metropolitanos.

Resulta importante señalar entonces que en concordancia con los dictados de la Carta Magna, la cambiante cartografía de las negociaciones en torno a la etnicidad en los ámbitos urbanos ha girado en buena parte alrededor de la definición de derechos jurídico-culturales y del acceso a bienes y servicios

diferenciales: tanto financieros (transferencias de recursos del estado) como sociales (acceso a la educación y la salud). Pero a diferencia de las transacciones identitarias que han predominado en los viejos y nuevos imaginarios de la nación en Colombia, aquellas reservadas a ámbitos rurales, a su turno circunscritos a territorios étnicos, la etnicidad en la urbe carece precisamente de esa preciada territorialidad, clave central de las políticas públicas del estado colombiano. Así, en el caso de las poblaciones indias de Bogotá, por ejemplo, se trata de cabildos sin tierra o sin resguardo, es decir sin territorialidad, al menos no como usualmente la entendemos: sinónimo y asiento de la identidad.[4]

En cambio, el lugar en el cual se despliegan los reclamos y negociaciones étnicas urbanas es discontinuo y múltiple: el distrito capital, un extendido centro metropolitano de más de siete millones de habitantes. Allí se encuentran y entrelazan diversas instancias y agentes locales, nacionales y transnacionales que conversan y compiten por la definición de la diversidad y la especificidad cultural y por la distribución de recursos asociados a esas definiciones. En particular, como ya he insinuado, el gobierno capitalino juega un papel preponderante tanto en la aplicación del marco constitucional nacional como en su traducción y reinterpretación local. A través de las instituciones del gobierno de la ciudad fluyen y se traslapan discursos nacionales y globales sobre la equidad, la igualdad y la diferencia, se captan y administran fondos que a veces igualan, si no superan los del presupuesto nacional; este es el caso del Instituto de Cultura y Turismo (IDCT), entidad promotora de la cultura y la pertenencia identitaria bogotana que equipara en su capacidad financiera al Ministerio nacional de Cultura.

Las variadas manifestaciones ciudadanas y políticas de la multiculturalidad urbana, ligadas en los últimos años a los reclamos indígenas y a los escenarios

4 Llama la atención, por ejemplo, que a pesar de las similitudes entre los reclamos de reconocimiento étnico entre los cabildos urbanos y los de colectivos que habitan en las inmediaciones del área metropolitana de la ciudad capital, éstos difieran por su orientación territorial.

abiertos por la alcaldía de la ciudad o procurados por los movimientos sociales encuentran a la vez eco en la creciente circulación, sintonizada con canales globalizados, de imágenes exotizadas que enaltecen y comercializan prácticas y saberes indígenas; prácticas que se materializan en el caso bogotano en expresiones estéticas como los óleos de un renombrado pintor inga residente en la ciudad, las artesanías o en las crecientemente populares terapias y rituales chamánicos de curación.

## Claroscuros del campo étnico bogotano

Tal efervescencia étnica ampara también tintes más sombríos. Por un lado, la tangible presencia de la etnicidad en Bogotá retumba con timbres lúgubres: procedentes de la Costa Pacífica, la Amazonia, la Costa Caribe y el departamento del Tolima, han llegado a la ciudad crecientes contingentes de indígenas y negros que se suman a los enormes flujos de desterrados del país, expulsados de sus antiguos lugares de habitación por los promotores del conflicto armado.

Por otra parte, el vigoroso fermento inicial de reclamos urbanos y el reconocimiento legal se estancó por varios años debido a la intervención del gobierno central, el cual pronto revirtió el proceso que apoyó en sus inicios. Así, el cabildo urbano de Suba, aprobado como el primer órgano de gobierno indígena en Colombia en 1991, antes de la firma de la Constitución, perdió la ratificación oficial en 1999. Por su lado, el de Bosa, reconocido en 1999, cayó pronto en entredicho y bajo investigación (Durán, 2004). Y a pesar de cumplir de cerca los rígidos criterios lingüísticos y culturales que dictaminan la etnicidad, por mucho tiempo pareció imposible que los quichuas de la ciudad lo obtuvieran debido a su procedencia ecuatoriana. El contragolpe incidió también en los municipios que rodean a la ciudad: el Cabildo de Cota, con una historia republicana que se extendía por casi un siglo, fue disuelto por la Oficina de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior (Weisner, 1987; Fiquitiva 1999; Fiquitiva 2004).



Foto 4. Posesión de los nuevos gobernadores de los cabildos urbanos ante el alcalde de Bogotá (2005).



Foto 5. Ati Quig ua y el alcalde Luis Eduardo Garzón durante la ceremonia de posesión de los cinco cabildos urbanos reconocidos por la oficina de Asuntos Étnicos (2005).

Mientras tanto, los efectos del movimiento pendular del gobierno de la diferencia en Bogotá se vieron morigerados por las acciones de la alcaldía de centro-izquierda que en puja con la administración nacional de orientación derechista, buscaban en cambio convocar a todos los grupos étnicos urbanos, reconocidos o no, para formular políticas de inclusión y reconocimiento cultural, como ocurrió en las reuniones de discusión de políticas públicas mencionadas antes.

Más tarde, los contenciosos rumbos del resurgimiento étnico recibirían nuevo aliento gracias a la acción de la concejal india, quien se apoyó en sus contactos políticos y redes familiares en el gobierno central y de la capital. Logró convencer a Luz Elena Izquierdo, entonces directora de la oficina de asuntos étnicos del gobierno central, sobre la justicia de la causa de los grupos indígenas citadinos. Así, a finales de 2005, Izquierdo, indígena arhuaca, procedente de la Sierra Nevada de Santa Marta y madre de la misma concejal, dio reversa, de un plumazo, al nutrido corpus de estudios y peritajes que desacreditaban los reclamos de los grupos indígenas de la ciudad. Poco después, en una colorida ceremonia efectuada a mediados de diciembre del mismo año en el Jardín Botánico de Bogotá, el alcalde de la ciudad posesionaba a cinco cabildos urbanos. De manera que, a la renovación anual por parte de la alcaldía de gobernadores de aquellos reconocidos en periodos anteriores, el Inga y el Muisca de Bosa, se aunaron los regidores de tres nuevos cabildos: Muisca de Suba, y los organizados por los migrantes Quichua y Pijao (véase foto 4). Allí, a pedido del alcalde, Ati Quigua, vestida con manta arhuaca blanca, collares de chaquiras y sandalias de tacón, ocupó un lugar prominente en el podio, siempre al lado del mandatario (véase foto 5). Cuando le correspondió el turno de pronunciar su discurso, llamó a Luz Elena Izquierdo para que la acompañara, agradeciéndole su dictamen. En ese momento la concejal quedó en medio del alcalde de izquierda y la aliada del gobierno de derecha, una composición que ilustra las circunstancias y las implicaciones de la puja y la articulación entre instancias locales y nacionales del gobierno de la diferencia en Colombia, así como la operación de las redes políticas y de género de los indígenas de la ciudad.

## Oscilaciones locales: de la ciudadanía anónima a la etnicidad cuestionada

Para examinar tanto la volatilidad de las configuraciones identitarias como las fracturas y entrecruces del gobierno de la diferencia, me detendré a continuación en el caso de Suba. En el curso de la última década una antigua comunidad india desparramada en un agregado mestizo más amplio y en un territorio fragmentado por la subdivisión de la propiedad colectiva e individual, emprendió el viaje de vuelta, alcanzando la ratificación oficial como colectivo indígena; pronto, sin embargo, perdió tal estatuto y por ende el acceso a los derechos especiales reservados por la Constitución.[5] Durante el proceso, la identidad de la gente de Suba osciló desde la individuación promovida por la ciudadanía anónima hacia la reconstitución del colectivo, primero basado en la indigenidad genérica y luego en la etnicidad muisca.

Como había sucedido en los procesos de reindigenización en Colombia en los años ochenta, en los inicios de la década de 1990 los antiguos habitantes de Suba no desplegaban las marcas autorizadas de la indigenidad: idioma, atuendo y usos rituales. Al contrario, se habían empeñado en un proceso de desindigenización (Rappaport, 1991; Chaves, 2005 y Chaves y Zambrano, 2006). Como lo recordarían más tarde los miembros del Cabildo, habían intentado durante varias generaciones borrar cualquier estigma indio: apellidos, prácticas propias y en particular las memorias colectivas (Zambrano, 1997 y 2003). Éstas regresaron de manera inesperada en un momento de agresiva expansión urbana de la capital, la cual afianzó el cambio de vocación de las tierras rurales de Suba, promoviendo su parcelación urbana y mercantilización; por ende, agudizó también los conflictos sobre titulación y propiedad entre los viejos y nuevos habitantes de la populosa localidad.

El hallazgo de un título del siglo XIX que registraba la disolución del resguardo colonial de Suba se convertiría en pieza central en la rememoración del

---

5 La expresión "viaje de vuelta" la he tomado de Oliveira Filho (1999).

olvidado pasado colectivo, en la reconstitución de la afiliación indígena y en el logro del reconocimiento. Pero a diferencia de otros casos de reindigenización en áreas rurales de Nariño, Tolima y Cauca, no garantizaría la propiedad presente, individual o colectiva de las antiguas tierras de resguardo, a pesar de los ingentes esfuerzos del recién organizado Cabildo (Triana, 1993; Pardo, 1993 y Rappaport, 1994). Este recurrió primero a las vías de hecho. Poco después de su constitución, lanzó un llamado, el 9 de octubre de 1991, a la comunidad para recuperar unos terrenos invadidos por un urbanizador ilegal. Marcharon de manera organizada hacia el lugar pero fueron interceptados por la policía quien arrestó a 42 personas. Frente a los resultados adversos de la toma, el cabildo escogió la vía del litigio legal para restaurar las propiedades colectivas, sin resultados. Poco a poco cambió de objetivo, concentrándose en cambio en obtener otros beneficios provistos para los grupos étnicos: transferencias económicas y prestación de servicios educativos y de salud. Estos reclamos también habrían de fracasar. Primero los proveedores de servicios protestarían y luego los funcionarios del Estado central darían marcha atrás a las regulaciones que habían reconocido al Cabildo.

En 1997 la Secretaría de Salud de Bogotá denunció el inusitado incremento de indígenas registrados en Suba. En un lapso de seis meses había saltado de 1 836 a 7 456 el número de afiliados al sistema gratuito. Siguieron acusaciones por parte de algunos miembros del Cabildo sobre la laxitud de sus directivas en los criterios de afiliación de nuevos miembros y acerca de manejos dudosos en otros asuntos. Las denuncias culminaron en la disolución del organismo de gobierno indígena, dictada por la Dirección General de Asuntos Indígenas (DGAI) del Ministerio del Interior en 1999.

La tajante respuesta del DGAI invita al examen. Mientras que varios de los miembros del Cabildo habían solicitado un correctivo, la oficina gubernamental los castigó a todos, liquidando el organismo. La decisión reforzó las divisiones internas en curso. Los asociados se reagruparon en dos cabildos rivales, ambos en busca de reconocimiento. Recurrieron entonces a la perdurable vena legalista instaurada durante la era colonial: ambos promovieron acciones jurídicas para

que el gobierno central restaurara el reconocimiento. Después de insistentes peticiones, lograron que el Consejo de Estado ordenara en 2001 al antiguo DGAI, transformado por entonces en la Dirección de Etnias que realizara un estudio socioeconómico orientado a determinar "la existencia o no de la *parcialidad* indígena (un término colonial usado en el pasado para referirse a localidades indias) de Suba". De esta manera, el estudio debía certificar la afiliación indígena colectiva mediante la verificación de la presencia o ausencia de una sucesión de requisitos: "Una historia común, además de una cohesión de grupo, arraigo a un territorio ancestral, cosmovisión, medicina tradicional, relaciones de parentesco y sistema normativo propio, que los diferencie del resto de la población colombiana" (Ministerio del Interior y Justicia, 2001: 29-47).[6]

Unos meses después el estudio que siguió de cerca los criterios del Consejo de Estado en su investigación, aplicación de encuestas y realización de visitas, recomendó que el cabildo no debiera ser reconocido. La argumentación central se ancló en la ausencia de una historia común que ligara a sus miembros. Más bien, razonaba el estudio, la unión había surgido de la voluntaria asociación de individuos que en el caso de la pretendida parcialidad de Suba:

> no comparten un pasado común, ni tienen nexos reales que los liguen con ningún pueblo indígena en la actualidad; así como se denota la carencia total de memoria histórica en cuanto a pertenencia étnica y arraigo a un territorio [...] no poseen rasgos propios de la cultura muisca en aspectos tales como la cosmovisión, medicina tradicional, parentesco y sistema normativo propio" (Ministerio d el Interior y Justicia, 2001-2003, 14).[7]

En otras palabras, de acuerdo con el estudio, los miembros del desautorizado cabildo no formaban una comunidad sino un reciente agregado de individuos

6 "Respuesta del Consejo de Estado a la impugnación de la Alcaldía al fallo de tutela a favor del Cabildo de Suba", pp. 29-47.

7 Ministerio del Interior y Justicia, Dirección de Etnias, A-Z Suba, 2001-2003, 14, "Estudio sociocultural. Comunidad de Suba", n. d. (2001), pp. 151-338.

carente de profundidad histórica, privado de rasgos culturales distintivos y sin más conexión que los propósitos presentes. Crucialmente, no eran "diferentes del resto de la población colombiana". Es decir, según el dictamen, eran demasiado parecidos y cercanos a las mayorías mestizas en Colombia para merecer legitimación como otros, en cuanto étnicos. Resulta llamativo en este caso el endurecimiento de las fronteras que separan a las mayorías sin derechos diferenciales de las minorías que sí los tienen.

Mientras tanto en Suba no se cejó en las demandas por reconocimiento. Vale destacar que en los renovados intentos el retorno inicial a la identidad indígena, genérica y sin nombre, devino afiliación étnica. Los dictámenes de 1999 y 2001, que disolvieron el cabildo y ratificaron las recomendaciones del estudio, actuaron como guías importantes en tal reorientación. Como en otros lugares, las directivas del cabildo intentaron amortiguar el golpe, proclamando que lo que se había perdido se podía recuperar (Sotomayor, 1998). En pos de tal propósito, organizaron un foro de memoria muisca en 1999. Allí anunciaron que habían iniciado un proceso organizativo "para reconstruir las bases culturales del pueblo Muisca" (Cabildo Indígena de Suba, 1999: 9). Cabe resaltar que en sus respuestas y negociaciones con el gobierno central, las directivas del cabildo, hayan buscado cumplir con los rígidos criterios del Consejo de Estado. En búsqueda de los "rasgos propios", la "historia común" y los "vínculos ancestrales con el territorio", los dirigentes, mayoritariamente varones, recurrieron a la indagación letrada, a la historiografía y al uso de atuendos y lengua propia. Basándose en los diccionarios y catecismos escritos por misioneros católicos coloniales, empezaron a aprender el idioma muisca, por largo tiempo desaparecido; diseñaron atuendos distintivos inspirados en interpretaciones contemporáneas del atavío muisca y organizaron talleres de artesanías propias. Como se ha vuelto recurrente para todos los colectivos indios que comparten los escenarios étnicos urbanos de negociación de políticas públicas examinados líneas arriba, los dirigentes del cabildo introducen sus discursos con algunas palabras en la lengua propia, que después traducen para el público general. Mientras tanto, en las marchas, en los desfiles y festivales



Foto 6. Mujeres y niña del cabildo Suba, ataviadas con mantas blancas y bandanas, marchando por las calles de Bogotá durante la gran Minga por la Dignidad y la Vida.

la representación de la identidad corre sobre todo a cargo de las mujeres de las bases, ataviadas con mantas blancas pintadas y tocados dorados (veáse foto 6). Resta por estudiar si, y cómo, los grupos indígenas han reenfocado la representación de su etnicidad después de la reciente reinstauración del Cabildo.

## Conclusiones

Este capítulo ha explorado algunas claves sociales y entrelazamientos supranacionales que subyacen al giro pluralista de los proyectos unitarios de nación en América Latina. He argumentado que el emergente modelo multicultural en la región no se puede separar de los procesos de reestructuración de las relaciones entre países y clases sociales. En Colombia el viraje se ha materializado en la aparentemente generosa dotación de derechos, tierras y transferencias económicas para colectivos indígenas y afrocolombianos. Sin embargo, las lógicas que han propulsado a las políticas del reconocimiento resultan restrictivas en dos sentidos. Por una parte, el estado ha confinado el número de beneficiarios, definiéndolos según criterios taxativos ligados a ciertas formas de territorialidad (el resguardo, para indígenas y la Costa Pacífica, para las poblaciones afro) y al cumplimiento de una rígida lista de requisitos. Por otra, no se ha contemplado una concomitante extensión de políticas de redistribución hacia otras capas subalternas, que en el país conforman las mayorías. Por el contrario, éstas se han visto engrosadas y empobrecidas desde la firma de la nueva Constitución multicultural en 1991. En tales condiciones, el pluralismo enfocado hacia las minorías étnicas, se convierte en un pluralismo restrictivo. En Colombia se agrava esta tendencia pues aún los derechos humanos, territoriales y culturales de los grupos étnicos reconocidos están bajo la constante amenaza del fuego cruzado, el desplazamiento forzado y la intervención de la empresa privada, lo cual rearticula en otro plano dos polos, el étnico y el social, separados en los nuevos rumbos de la nación.

Me he concentrado en el resurgimiento étnico y en particular en la reindigenización en Bogotá, para examinar la inestable combinación de lógicas de inclusión y de exclusión que propulsan el gobierno de la diferencia cultural en Colombia. He sugerido que el emplazamiento de etnicidad en los espacios metropolitanos no se da sin dificultades y sobre todo suscita dudas, avances y retornos en la definición misma de la etnicidad y en la formulación de políticas públicas. Como en otros lugares, en la capital se vivió el entusiasmo

inicial por el pluralismo, seguido del movimiento pendular y la volatilidad del reconocimiento étnico (véanse, por ejemplo, Chaves, Agudelo y Recondo en este volumen).

La configuración de Bogotá como centro y vanguardia de la nación revela, a la vez, los entrecruzamientos y fracturas del gobierno de la diferencia en Colombia. En un contexto nacional que se declara pluriétnico pero que está signado por la privatización del acceso a los derechos básicos de la ciudadanía y por crecientes inequidades económicas entre agrupaciones sociales, inmigrantes y desplazados indígenas y raizales desindigenizados han buscado aliviar un largo legado de discriminación racial y exclusión económica reforzando o retornando a su afiliación indígena.

A principios del decenio de 1990, durante el período inicial de celebración del multiculturalismo en Colombia, los primeros reclamos de reindigenización y de reubicación indígena en Bogotá tuvieron éxito ante el gobierno central, pero cuando los casos y las cifras se multiplicaron, pusieron en riesgo el cerrado círculo de privilegios reservados para las minorías étnicas. El riesgo no se refería solamente a la distribución restrictiva de beneficios. Como hemos observado en otro trabajo, la reindigenización en Colombia y el establecimiento de cabildos urbanos han trasgredido un perdurable orden simbólico que ha pervivido al nuevo orden pluralista (Chaves y Zambrano, 2006).

Por un lado, los procesos de reubicación étnica y reindigenización en la ciudad contravienen la persistente asociación hegemónica entre tiempo, espacio e identidad. No sólo ha estado la etnicidad indígena anclada a territorios rurales, supuestamente estancados en la tradición y ante todo concebidos como la antípoda de vibrantes escenarios modernos como la capital colombiana. El confinamiento a territorios así definidos, el cual riñe con las perdurables, variadas y cambiantes dinámicas sociales y de movilidad espacial de individuos y colectivos indios, ha sido uno de los fundamentos centrales de la definición y del reconocimiento étnico. Este orden conversa con una persistente constitución de memoria que ha inmovilizado las historias étnicas, emplazándolas, en cambio, en espacios discretos, inmutables y prístinos. De

manera que, como en otros lugares, la reindigenización en Bogotá choca así y de otras maneras contra el modo de producción hegemónico de la diferencia en Colombia.

En la capital contemporánea, como en el pasado, una heterogénea serie de procesos de ritmos temporales diversos se da cita con dispares trayectorias de movilidad espacial e identitaria. Por una parte, se cruzan redes y estaciones de viaje y de intercambio de bienes y saberes de larga data, como las de los comerciantes y médicos ingas del Putumayo y los tejedores de Otavalo, con la desarticulación social y el destierro provocado en procesos de constitución histórica más reciente, la migración masiva y la Violencia de los Cincuenta con las olas de amenazas, asesinatos y despojo a manos de los actores del conflicto armado actual iniciadas en el decenio de 1980. Por otra parte, la misma expansión demográfica y territorial de la ciudad y la creciente mercantilización de los predios urbanos ha operado como gatillo para los reclamos de los desposeídos descendientes de los grupos nativos de la Sabana de Bogotá, que ya habían sufrido varios embates de fragmentación territorial aunados a los efectos amnésicos de un proyecto nacional que asociaba indígena con atraso, preconizando el mestizaje y la ciudadanía anónima como camino obligado (pero nunca realizado) hacia la igualdad.

En el imprevisto camino de vuelta desde el mestizaje a la indianización en Bogotá sobresale el protagonismo de quienes se identifican como indígenas de la ciudad y las respuestas de quienes gobiernan la diferencia en Colombia: instituciones y funcionarios del Estado. A finales de la década de 1990, la oficina de asuntos étnicos del gobierno central ya había dado reversa a los procesos de reconocimiento que había apoyado en sus inicios. Intervino para controlar la multiplicación de miembros de los cabildos y prevenir la proliferación de otras reclamaciones. Como vimos en el caso de Suba, se valió de listas de requisitos y rasgos para definir la etnicidad indígena, algo que también ha ocurrido en otros lugares del país (Chaves, 2003). Llama la atención que estas listas se inspiraran en una fusión de perdurables construcciones coloniales de la alteridad radical y en las perspectivas culturalistas de la antropología de

mediados del siglo XX. La intervención del estado en pos del control de las pertenencias identitarias y del gobierno de la diferencia no detuvieron los esfuerzos de reindigenización, empero. Más bien han invitado a quienes se han involucrado en tales esfuerzos a reorientar sus reclamos de maneras que a la vez siguen y burlan los dictámenes de quienes gobiernan la visión y la división de los asuntos étnicos en Colombia. Así, mientras los representantes de los cabildos urbanos han replicado y reforzado la insistencia estatal en la posesión de lengua y costumbres propias, mediante el uso de atavíos distintivos y el recurso estratégico de los idiomas nativos, también han propuesto nuevas formas de territorialidad o desterritorialización urbana. En palabras de Ati Quigua, primera concejal india nacida en Bogotá, "los derechos de los indígenas como sujetos colectivos van mucho más allá de los resguardos indígenas" (Polo Democrático Alternativo, 1995).

Sobresalen también las contenciosas relaciones entre el gobierno nacional y quienes se reclaman indígenas de la ciudad el lugar y el papel del gobierno de la capital. Por una parte, los cabildos urbanos, reconocidos o no, han aprovechado los intersticios abiertos por la alcaldía para ventilar sus reclamos y negociar políticas públicas de salud y educación. Por otra, desde el 2004, la administración de centro izquierda de la capital, la cual atrae, concentra y distribuye importantes recursos financieros y simbólicos, ha promovido unas políticas menos restrictivas para los grupos étnicos, en un sutil juego de contraposición frente al gobierno central de derecha que también tiene asiento en la capital.

El volátil y polémico emplazamiento del multiculturalismo en la ciudad ilustra también la articulación de diversas escalas, nacional, local y global, así como el encuentro y choque de ritmos temporales dispares, trayectorias diversas e intereses contrarios. En esta vena de análisis parece pertinente preguntarse por las razones por las cuales las nuevas categorizaciones académicas sobre la etnicidad, más sensibles a los procesos históricos y al contenido político de las construcciones sociales no han hecho mella en el trazado de políticas

multiculturales ni han servido para orientar el gobierno de la diferencia. En principio no sería tan difícil aceptar que el resorte que propulsa la agrupación de los colectivos, que en el presente se reclaman indígenas en la ciudad, no yace en una tradición inmóvil o una esencia inmanente. Más bien podríamos entender que, como lo demandó el gobierno central al cabildo de Suba, sí existe una historia común, pero no la de las presencias sustantivas requeridas por el gobierno central en el caso de Suba (arraigo a un territorio ancestral, memoria de pertenencia étnica, cosmovisión, parentesco, sistema normativo propio, entre otros) sino la de un legado de despojos y recomposiciones territoriales, de fragmentación y reconstitución de la memoria y del colectivo; anudados a un siglo de blanqueamiento y varios de discriminación racial y exclusión económica. Sin embargo, en un país como Colombia, plagado por una diversidad de historias de exclusión, subalternización y fragmentación social y cultural, esta sugerente mirada resulta muy difícil de incorporar. Aceptarla supondría no solo recomponer el campo étnico sino afrontar su inserción, choques y encuentros con otros sistemas de diferencia y con profundas desigualdades aún no resueltas.

# Bibliografía

Agudelo, Carlos

2004 "'No todos vienen del río'. Construcción de identidades negras urbanas y movilización política en Colombia", ponencia presentada en el Segundo Coloquio Nacional de Estudios Afrocolombianos, *Visualizando nuevos territorios, identidades y conocimientos*, Universidad del Cauca, Popayán, 18-20 de marzo.

2003 "Colombia: ¿las políticas multiculturales en retroceso? El caso de las poblaciones negras", en *Memoria de la primera reunión del proyecto Idimov*, CIESAS-IRD-ICANH, Xalapa, pp. 83-98.

Alvarez, Sonia E., Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.)

1998 *Cultures of politics/politics of cultures: re-visioning Latin American social movements*, Westview Press, Boulder.

Assies, Willem

1999 "Los pueblos indígenas y la reforma del estado en América Latina", en W. Assies, G. van der Haar y A. Hoekema (eds.), *El reto de la diversidad: pueblos indígenas y reforma del estado en América latina*, El Colegio de Michoacán, México.

Borja, Jordi y Manuel Castells

1997 "La ciudad multicultural", en *La factoría* 2, tomado de http://www. lafactoriaweb.com/articulos/borjcas2.htm, consultada: 2 de junio de 2006.

Cabildo Indígena de Suba

1999 *Los Muisca: un pueblo en reconstrucción*, MJ editores, Bogotá.

Castillo, Luis Carlos y Heriberto Cairo

s.f. "Reinvención de la identidad étnica, nuevas territorialidades y redes globales: el Estado multiétnico y pluricultural en Colombia, Ecuador y Venezuela", manuscrito.

Chaves, Margarita

2003 "Cabildos multiétnicos e identidades depuradas", en Clara Inés García

(ed.), *Fronteras, territorios y metáforas*, INER-Universidad de Antioquia, Hombre Nuevo Editores, Medellín, pp. 121-135.

2005 *"¿Qué va a pasar con los indios cuando todos seamos indios?", Ethnic rights and reindianization in South Western Colombian Amazonia*, tesis de doctorado, University de Illinois en Urbana-Champaign, Urbana-Champaign.

CHAVES, MARGARITA Y MARTA ZAMBRANO

2006 "From blanqueamiento to reindigenización: paradoxes of mestizaje and multiculturalism in contemporary Colombia", en *European Review of Latin American and Caribbean Studies/Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, núm. 80, Amsterdam, pp. 5-23.

s.f. "Reindigenización, etnización y mestizajes: dilemas de la movilidad identitaria en Colombia".

CHENG, LUCIE

s.f. "La globalización y el trabajo remunerado de las mujeres en Asia", en (http://www.unesco.org/issj/rics160/chengspa.html), consultado: 28 febrero 2002.

COLOMBIA, MINISTERIO DEL INTERIOR Y JUSTICIA, DIRECCIÓN DE ETNIAS, A-Z SUBA

2001-2003 "Pueblos indígenas", (http://www.mininteriorjusticia.gov.co/pagina5_sub detalle .asp?doc=275&cat=102) consultado: junio de 2006.

s.f. "Población frocolombiana", (http://www.mininteriorjusticia.gov.co/pagina5_sub-detalle.asp?doc= 276&cat=102), consultado: junio de 2006.

DEMOCRACIA PARITARIA

2005 "Ati Quigua, primera mujer indígena en la vicepresidencia del Consejo de Bogotá",(http://www.democraciaparitaria.com/article.php3?id_article=326), consultado: mayo de 2006.

DURÁN, CARLOS ANDRÉS

2004 *El cabildo Muisca de Bosa. El discurso de un nuevo movimiento social étnico y urbano*. Departamento de Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes, Bogotá.

ESCOBAR, ARTURO Y ÁLVARO PEDROSA (COMPS.)

1996 *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad?*, CEREC-Ecofondo, Bogotá.

Fiquitiva, José Joaquín

1999 "La reconstrucción Muisca: una lucha en contra del poder de la sociedad mayoritaria", en Cabildo Indígena de Suba, *Los Muisca. Un pueblo en reconstrucción*, MJ Editores, Bogotá.

2004 Entrevista realizada por Juan Felipe Hoyos y Marta Zambrano, 22 de junio, Bogotá.

Fraser, Nancy

1997 "Multiculturalismo, antiesencialismo democracia radical", en *Iusticia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*, Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 220-250.

Gros, Christian

2000 "De la nación mestiza a la nación plural: el nuevo discurso de las identidades en el contexto de la globalización", en G. Sánchez y M. E. Wills (comps.), *Museo, memoria y nación*. Mincultura-Museo Nacional-PNUD-IEPRI-ICANH, Bogotá, pp. 351-364.

Hoffmann, Odile

2006 "Negros y afromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado", *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 68/1, México, pp. 103-135.

Jackson, Jean

1995 "Culture, genuine and spurious: the politics of Indianness in the Vaupés, Colombia", *American Ethnologist*, núm. 22, vol. 1, pp. 3-27.

Livingstone, Grace

2004 *Inside Colombia*, Rutgers University Press, New Brunswick.

Moncayo, Víctor et al.

2002 *Debate a la Constitución*, Universidad Nacional de Colombia-ILSA, Bogotá.

Oliveira Filho, Joao Pacheco (org.)

1999 *A Viagem da Volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, Contra Capa, Río de Janeiro.

Pabón, Jazmín Rocío

2004 *Los caminantes del arco iris o la ilusión de la cinta de Moëbius. Sobre los territorios como espacios o los espacios como territorios de los vendedores ambulantes ingas de*

*Bogotá,* Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

PARDO, EDGAR

1993 "Los descendientes de los Zenúes", en F. Correa (ed.), *Encrucijadas de Colombia amerindia*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, pp. 225-244.

PINEDA CAMACHO, ROBERTO

1997 "La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia", en *Alteridades*, núm. 7, vol. 14, UAM, México, pp. 107-129.

POLO DEMOCRÁTICO ALTERNATIVO

1995 "Ati Quigua recupera su curul", Oficina de Prensa, en http://www.polodemocratico.net/article.php3?id_article=495, consultado: 2 junio de 2006.

RAPPAPORT, JOANNE

1994 *Cumbre reborn. An Andean ethnography of history*, The University of Chicago Press, Chicago.

1990 'History, Law and Ethnicity in Andean Colombia', *The Latin American Anthropology Review*, núm. 2, vol. 1, invierno, Florida International University, Miami, pp. 13-19.

ROMERO, MAURICIO

2003 *Paramilitares y autodefensas 1982-2003*, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales-Editorial Planeta Colombiana, Bogotá.

SÁNCHEZ, ESTHER

2002 "Los derechos indígenas en las Constituciones de Colombia y Ecuador", en J. A. González (coord.), *Constitución y derechos indígenas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 69-88.

SOTOMAYOR, MARÍA LUCÍA

1998 "Porque somos indígenas pero ¿por qué somos indígenas", en M. L. Sotomayor (ed), *Modernidad, identidad y desarrollo: construcción de sociedad y re-creación cultural en contextos de modernización*, Instituto Colombiano de Antropología-Colciencias, Bogotá, pp. 399-423.

TRIANA, ADOLFO

1993 "Los resguardos indígenas del sur del Tolima", en F. Correa (ed.), *Encrucijadas de Colombia Amerindia*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, pp. 99-140.

VAN COTT, DONNA LEE

1999 *Constitutional Reform and Ethnic Rights in Latin America*, St. Martin Press, Nueva York.

VILLA, WILLIAM

2002 "El Estado multicultural y el nuevo modelo de subordinación", en V. Moncayo *et al.*, *Debate a la Constitución*, Universidad Nacional de Colombia-ILSA, Bogotá, pp. 89-101.

WIESNER, LUIS

1987 "Supervivencia de las instituciones Muiscas: el resguardo de Cota", en *Maguaré* núm. 5, Bogotá, pp. 235-260.

ZAMBRANO, MARTA

1997 *Laborers, rogues, and lovers: Encounters with indigenous subjects through jural webs and writing in colonial Santa Fe de Bogotá*, tesis de doctorado, Department of Anthropology, University of Illinois at Urbana-Champaign, Urbana-Champaign.

2003 "Contratiempos de la memoria social: Reflexiones sobre la presencia indígena en Santa Fe y Bogotá", *Memoria de la primera reunión anual del proyecto* Idymov, CIESAS-IRD-ICANH, Xalapa, pp. 145-154.

2004 "Memoria y olvido en la presencia y ausencia de indígenas en Santa Fe y Bogotá", en *Desde el jardín de Freud. Revista de Psicoanálisis*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 56-69.

2005 "Escenarios públicos de la etnicidad indígena y de la pluriculturalidad en Bogotá", *Memoria de la primera reunión anual del proyecto Idymov*, CIESAS-IRD-ICANH, Xalapa, pp. 39-44.

# Memoria e imaginario político local en la remunicipalización de Santiago Sochiapa

*Claudia Tomic Hernández R.*
Doctorante del IIHS-UV[1]

## Introducción

En los últimos 15 años, en el estado de Veracruz, se perfila una posible tendencia en la reorganización territorial, política y administrativa de los municipios. Se crearon siete municipios, dos más que en las cuatro décadas anteriores y tres de ellos con altos porcentajes de población indígena: Uxpanapa, Tatahuicapa de Juárez y Sochiapa.[2] Algunos autores (Oseguera, 2005; Guzmán Chávez, 2000: 42) reportan que en la creación de los últimos municipios mencionados jugaron un papel importante diversas organizaciones indígenas así como organismos civiles que reivindicaban derechos ciudadanos y étnicos. No obstante, el estudio de la creación del municipio de Santiago Sochiapa, al sur del estado, me condujo a enfocarme en otro tipo de reivindicaciones que se plantean desde el nivel local. La solicitud de "remunicipalización" puso el énfasis en la demanda para rehacer un gobierno del que fueron despojados a finales del siglo XIX, así como en la efectividad de la memoria social para legitimarla.

1 Este trabajo es parte de una investigación que realizó para obtener el grado en el programa de Doctorado en Historia y Estudios Regionales, que se imparte en la Universidad Veracruzana. He recibido apoyo institucional del Proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México, dependiente del Instituto Nacional de Antropología e Historia y financiamiento para varios periodos de trabajo de campo del Proyecto Identidades y Movilidades. Asimismo, quiero reconocer mi deuda con la doctora María Teresa Rodríguez por las sugerencias para mejorar el texto.

2 De acuerdo a datos censales del conteo del año 2005, en Uxpanapa el porcentaje de hablantes de lengua indígena era de 53.57; en Tatahuicapan de Juárez, 79% y Santiago Sochiapa contaba con 80.69% de hablantes de lenguas indígenas.

En este sentido, Dehouve (2001: 293) propone distinguir el fenómeno de la remunicipalización de otros fenómenos nuevos, como la autonomía indígena o la introducción del multipartidismo y el desarrollo de movimientos de oposición al partido oficial. Como vía metodológica sugiere identificar, en el marco de las divisiones administrativas, "los principales actores sociales y la forma de su acción sobre el territorio". Por ejemplo, en Chiapas, coexisten intereses políticos de actores nacionales, al lado de los de los pueblos indígenas. En la sierra tlapaneca de Guerrero, por el contrario, los actores sociales son campesinos cuyos intereses se ligan a cuestiones agrarias y económicas. Por lo anterior, sugiere que no existe un modelo de remunicipalización único, sino varios que habrá que analizar:

> [...] El caso de la sierra tlapaneca [...] parece caracterizarse por una clase de "lucha abierta" en la competencia entre poblados, los cuales, muchas veces, son de aparición o de desarrollo reciente. Sería interesante comparar este modelo con otras regiones indígenas del país, como Chiapas por ejemplo, donde los pueblos parecen, al contrario, tener reclamos basados en su historia" (Dehouve, 2001: 296).

Siguiendo la propuesta metodológica que expone la autora, intentaré describir los actores, así como las relaciones e intereses que estuvieron vinculados a la disolución de Santiago Sochiapa, en el siglo XIX, y más de cien años después a una nueva remunicipalización (a principios del siglo XXI). En otras palabras, pese a que la municipalidad de Sochiapa[3] se extinguió en 1887 y sus congregaciones se anexaron al municipio de Playa Vicente, cien años después, los líderes establecieron una relación entre el pasado "colonial", en el que sus

[3] Este era el nombre oficial de la municipalidad, que pertenecía al Cantón de Cosamalapan. En 1910, siendo ya una agencia del Municipio de Playa Vicente, se le asignó el de Xochiapa, como se le conoce actualmente. En el decreto 599-29, del 29 de diciembre de 2003 el municipio recibió el nombre de Santiago Sochiapa y la cabecera es el pueblo de Xochiapa. De ahí que la ortografía cambie según se habla del municipio o de la localidad, y de una época o de otra.

antepasados gozaban de una relativa autonomía política, y la lucha por lograrla en el presente. De ese modo, la solicitud de restitución de la categoría de municipio, aunque no contenía referentes territoriales precisos, condujo a los zapotecos de Xochiapa a revalorar una institución colonial, la República de Indios con ayuntamiento; así como a reconstruir su identidad local frente a las representaciones e imágenes que hacían de ellos los grupos dominantes.

En el primer apartado mencionaré las acciones que emprendió el grupo criollo y mestizo a finales del siglo XIX, para erigir el municipio de Playa Vicente y hacerse del control de las tierras comunales comprendidas en la jurisdicción de Santiago Sochiapa, cuyo reparto había sido sancionado por sus autoridades.

En la segunda parte, haré un bosquejo de la integración de la población indígena al municipio de Playa Vicente, cuyo ayuntamiento controló el grupo ganadero mestizo a finales de 1930. Algunos ranchos o rancherías indígenas compuestos por campesinos arrendatarios como Arenal y Boca del Monte, mantuvieron relaciones estrechas con el grupo ganadero, mientras que otros pueblos como Xochiapa, Nuevo Ixcatlán y Abasolo del Valle resistieron políticamente el dominio del grupo ganadero mestizo, buscando cambiar la configuración político-administrativa. A finales de 1960 y principios de 1970, la población zapoteca de Xochiapa y Tatahuicapa así como los mixtecos de Abasolo del Valle, lucharon para tener acceso al poder municipal o para que alguno de estos pueblos fuera declarado cabecera del municipio.

En el tercer apartado, desarrollaré cómo tras las reformas políticas implementadas en 1990 —entre ellas la apertura de un Fondo Regional operado por el Instituto Nacional Indigenista y la descentralización administrativa— emergieron los reclamos de "restitución" de autonomía municipal. Esta vez, nuevos actores lograron legitimar la demanda para la creación del ayuntamiento de Santiago Sochiapa mediante el uso de la memoria social.

## Un proceso de remunicipalización decimonónico: el acceso de criollos y mestizos a las tierras comunales de Sochiapa, Tatahuicapan y Chilapa.

Desde el siglo XVIII, Playa Vicente despuntó como un pequeño puerto fluvial dedicado al transporte de madera extraída en la zona y al almacenaje de ésta y otras mercancías. Comerciantes criollos y mestizos procedentes de Tlacotalpan y del puerto de Veracruz fincaron su residencia ahí. No obstante, la cabecera municipal a la que debían dirigirse los comarcanos para realizar algún trámite administrativo era Tesechoacán, Veracruz, distante a un día de camino utilizando los medios de transporte usuales en aquella época (a pie o en bestias de carga). Esta fue una de las razones que adujeron los comuneros de Chilapa para donar parte de sus terrenos a la entonces ranchería de Playa Vicente en 1867:

> [...] ante mí, al infraescrito Teniente de Justicia por ministerio de la Ley y testigos de asistencia y los instrumentales que se expresarán, comparecieron los ciudadanos Antonio Gómez, autoridad local de la ranchería de Chilapa, con la denominación de cabo y sus vecinos principales [....] y su Secretario Alejandro Santiago Roque, y el ciudadano Atanacio Murcia, Subregidor de esta ranchería (Playa Vicente) y los primeros dijeron: que teniendo en consideración las ventajas que han de resultar a ambas localidades con la erección de Playa Vicente en pueblo, porque con esto aumentará su vecindad y con ello los productos de los pisos o rentas que han de pagarse como hasta aquí, a los vecinos de Chilapa, por la ocupación de sus terrenos en las labores; teniendo además la ventaja de que residan en este lugar las autoridades municipales, sin tener que recurrir a Tesechoacán donde nos separa tanta distancia. Como dueños y poseedores de los terrenos pertenecientes a la antigua comunidad de Santo Domingo Latani dentro de los cuales está situada dicha ranchería de Playa Vicente han determinado los citados vecinos de Chilapa, por sí y con voz y caución por los demás, hacer donación a favor de los de la expresada Playa Vicente, los terrenos que

actualmente ocupa esta ranchería con las 600 varas más que necesita para su fundo legal y ejidos, para que dicho lugar pueda erigirse en pueblo, y cuyos terrenos han sido valuados en 200 pesos [...].[4]

De ese modo, se hizo posible la conformación en 1873 del municipio de Playa Vicente, con una extensión de 600[5] varas (aproximadamente 400 has.), que representaban casi el 20 por ciento de la extensión que tendría a principios del siglo XXI.

Poco después, en 1876, una porción de terreno conocida en los archivos como "el lote número dos" que pertenecía a 90 condueños originarios de Sochiapa pasó a manos de funcionarios de Playa Vicente, cuando el apoderado de los condueños la arrendó a Amado Soler, quien siendo presidente municipal de Playa Vicente, la subarrendó a los pueblos citados por una cantidad mayor.

El lote número uno, conocido como Chilapa-Huaspala, fue adjudicado a 90 condueños de Chilapa, de acuerdo al reparto que practicó la municipalidad de Sochiapa el 29 de mayo de 1878. Las autoridades de Playa Vicente reclamaron el pago de contribuciones de los citados terrenos. Además, impugnaron el reparto, puesto que algunas porciones quedaron vacantes ante la muerte de los propietarios y la ausencia de herederos. Pedían al gobierno que se pasaran al municipio de Playa Vicente para cubrir gastos de instrucción pública o construir un edificio para el ayuntamiento. Las autoridades de Playa Vicente hacían notar que la intervención del jefe político del cantón de Cosamaloapan y las autoridades de la municipalidad de Sochiapa en el expediente del reparto no era legal, ya que el juez de paz de Sochiapa había desempeñado las funciones de un juez de primera instancia. Por ello reprobaba la actuación de los indígenas:

[4] Archivo General del Estado de Veracruz, Comisión Agraria Mixta, Sección Tierras, municipio Playa Vicente, Dotación-Deslindes. 1924, expediente 13.

[5] Decreto del 31 de julio de 1873, dado por el gobernador Manuel Landero y Coss.

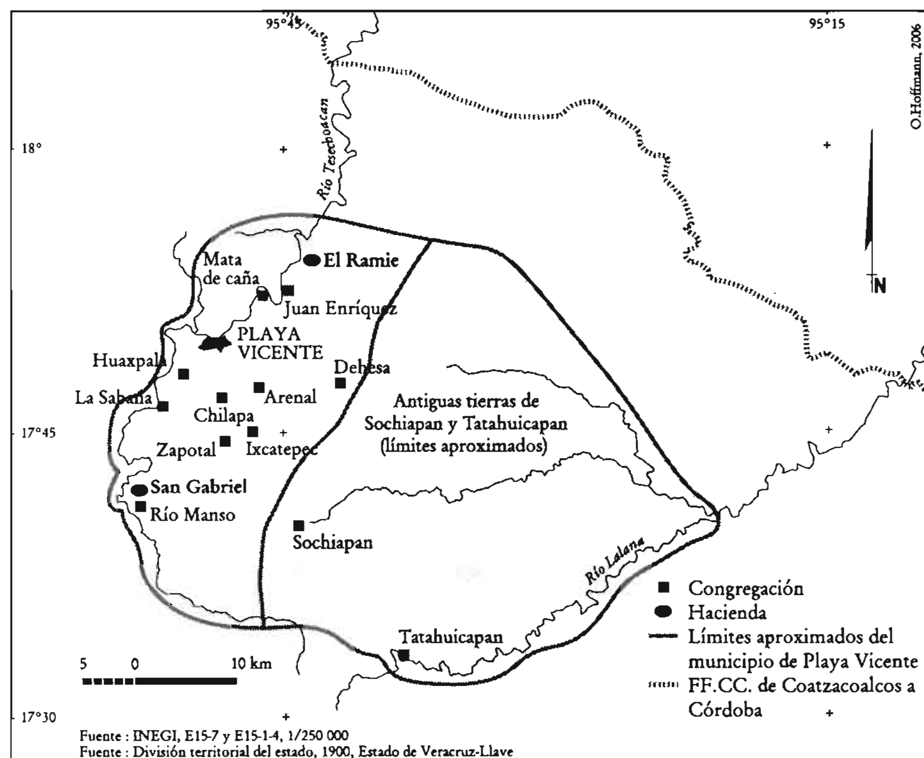



Figura 9. El municipio de Playa Vicente, Veracruz, en 1900.

cuando se trató de llevar a término el reparto de sus terrenos en conducción con la benéfica ley de la materia, se creyó llegado el término de las desdichas de ese pueblo y su entrada definitiva en el sendero del orden; pero de la manera en que se llevó a efecto reveló cuánta maldad, qué suma de perversidad animó a los que tomaron participación en esos actos [...].[6]

[6] Archivo General del Estado de Veracruz, sin clasificar. expediente relativo al reparto de los de Arenal, Ixcatepec, Puente Coche y Sochiapa y la anexión de este último municipio del de Playa Vicente, del Cantón de Cosamaloapan, Letra O, núm. 39, Gobierno y Justicia.

En respuesta, las autoridades estatales recomendaron someter a la Legislatura del estado la reposición de los trabajos del reparto, declarándose los terrenos en calidad de proindivisos. No hay información precisa sobre la extensión de dichas tierras, pero los documentos encontrados hacen suponer que incluía lotes ubicados hacia el noreste y sureste de la cabecera municipal de Playa Vicente, colindando con el antiguo fundo legal de la municipalidad de Tatahuicapan (véase la figura 9).

En el ínterin, en 1880, se extinguió la municipalidad de Tatahuicapan y las tierras y sus poblados se anexaron a la municipalidad de Sochiapa. Cuatro años antes de que se promulgara la nueva ley de 1889 sobre el reparto de tierras comunales en lotes individuales, los funcionarios del Cantón de Cosamalopan y del municipio de Playa Vicente pidieron a la Legislatura local que aboliera la municipalidad de Sochiapa, en virtud de que los indígenas eran "incapaces" de conducir los asuntos administrativos. Este argumento hacía eco de la retórica dominante de la época, en la cual términos como "el atraso, la ignorancia y el salvajismo", atribuidos a los indios del pueblo, aparecían como razones válidas para justificar los intereses de la élite comerciante.

> [...] Que no existe de hecho ese municipio se ve del total abandono que se encuentra allí la administración pública, razón por lo que casi todo el año no produjeron las tesorerías respectivas cortes de caja municipales y de Instrucción Pública. Oficinas ambas encomendadas al secretario así como todas las funciones de las autoridades a causa de no saber éstas leer ni escribir por lo regular y aún el mismo secretario que puede abstenerse si es generalmente inepto al grado de que apenas sabe escribir. [...] En vano esta Jefatura ordena a dichas autoridades que cumplan sus deberes, en vano reclama los documentos que debe producir la municipalidad mensualmente porque nada se recibe y es por efecto del abandono e ineptitud del citado Secretario empleado que no se procura remover porque no es fácil encontrar quien vaya a un lugar tan pésimo [...]
> [...] Conforme a los esfuerzos de algunas administraciones precedentes han hecho en sentido del mejoramiento de esa entidad municipal la paciencia o tolerancia que

> para ello se ha empleado, pero nada ha bastado que sea suficiente para enervar su estado refractario a todo aquello que proceda de la raza que llaman los "de razón", aún lo que se les proponga sea palpablemente benéfico. Un fanatismo sin precedente en estos tiempos, odio eterno a los que no son indígenas y aún a los que siéndolo no aceptan solidaridad de ideas. Un pueblo que además de tan pésimas condiciones reúne la triste circunstancia de estar invadido de cierta enfermedad escéptica, asquerosa, la cual contribuye a aumentar el aislamiento en que vive y todo el mundo huye de su contacto por temor de las infecciones, encargada continuamente con los excesos de la bebida, sin respeto a las autoridades superiores, pues si en su presencia afectan humildad que raya en abyección, no es sino cierto acatamiento cauteloso e hipócrita que encubre la mala fe en su forma más refinada. Un espíritu de cabilosidad judicial tan pronunciado, que no están bien sino peleando, siendo lo más sensible que siempre han sido y son presa de la rapacidad de los que ellos llaman sus apoderados: Sin administración local puesto que nadie quiere vivir con ellos y porque jamás pagan lo que deben a los secretarios municipales; es un pueblo en suma que está muy inmediato en desaparición y con peligro de convertirse, favorecido por la naturaleza de la situación topográfica, en verdadera horda de salvajes.[7]

La ley de 1883, sobre la colonización y expropiación de terrenos baldíos influyó en el movimiento de tierras ubicadas hacia el noreste del pueblo de Playa Vicente. Grandes superficies ubicadas en la antigua municipalidad de Tatahuicapan fueron adquiridas por inversionistas extranjeros y nacionales. Entre los accionistas a los que se adjudicaron enormes extensiones destaca la familia de Teodoro A. Dehesa, gobernador de Veracruz entre 1892 y 1911, quienes registraron 17 827 hectáreas.[8] En 1887 se abolió la municipalidad de

7 Archivo General del Estado de Veracruz, sin clasificar, expediente relativo al reparto de los de Arenal, Ixcatepec, Puente Coche y Sochiapa y la anexión de este último municipio del de Playa Vicente, del Cantón de Cosamaloapan, Letra O, núm. 39 Gobierno y Justicia.

8 Archivo General del Estado de Veracruz, Comisión Agraria Mixta, Municipio Playa Vicente, Dotación, Xochiapa, 1932.

Xochiapa, quedando integrada como congregación del municipio de Playa Vicente. Hacia 1900, la propiedad comunal de los pueblos de Sochiapa y Tatahuicapan estaba prácticamente desintegrada, aún cuando continuaran realizándose las operaciones de compra-venta entre los antiguos comuneros y los comerciantes criollos y mestizos. El espacio en esta zona de antiguo poblamiento volvía a reconfigurarse. Había dos haciendas y cuatro o cinco pueblos con población mestiza, el resto, entre nueve y diez localidades se componía de zapotecas y chinantecos. Con excepción de Sochiapa, Tatahuicapan y Huaspala, el resto se integraba con población originaria de la sierra oaxaqueña, que llegaron a trabajar en los bajos de Playa Vicente en el cultivo del algodón (Hoffmann, 2004 y De la Fuente, 1947). Cuando se establecieron definitivamente en los campamentos que ocupaban, se volvieron arrendatarios de las comunidades indígenas más antiguas, primero, y después de los comerciantes criollos y mestizos del pueblo de Playa Vicente. Una década más tarde, el pueblo de Sochiapa casi desapareció, luego de que fuera incendiado por las tropas revolucionarias acantonadas en la región. Muchos de sus moradores se asentaron en localidades circunvecinas y otros formaron un pueblo nuevo, Santa Teresa, del que hubo registros censales en 1921. El antiguo pueblo de Sochiapa recuperó la categoría de congregación hasta 1930.[9] Pasó otra década para que una decena más de ranchos y rancherías de distinta composición cultural y étnica ocupara los terrenos vacantes del centro y suroeste del municipio de Playa Vicente.

## Playa Vicente y las comunidades indígenas en la posrevolución

Playa Vicente es un municipio atravesado por dos ríos: hacia el noroeste corre el Tesechoacán, mientras que al sur fluye el río San Juan, que recibe el nombre

[9] Archivo Histórico de localidades, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. Sitio en internet http://mapserver.inegi.gob.mx/dsist/ahl2003/index.html?c=424%208j=e.

de Lalana cerca de la frontera con el Estado de Oaxaca. En las riberas del Tesechoacán, alrededor de las plantaciones norteamericanas de plátano, caña de azúcar y algodón —entre otros productos— que operaron hasta finales de 1920, se ubicaron varios pueblos mestizos como La Candelaria, Miguel López y La Victoria. Hacia el sur de Playa Vicente, y todavía sobre una porción de tierras muy fértiles, se extendieron varios asentamientos zapotecos y chinantecos, algunos de ellos como Sochiapa, Tatahuicapa, y Huaspala de origen colonial; mientras que otros como Yelesía, Arenal, Chilapa, Boca del Monte fueron fundados por los jornaleros migrantes de la sierra de Oaxaca que trabajaron en las explotaciones algodoneras desde finales del siglo XIX.

Con el inicio del reparto agrario, a finales de 1920 y principios de 1930, estos últimos asentamientos formados por campesinos arrendatarios adquirieron la categoría política de congregación,[10] gracias a que mantuvieron un crecimiento demográfico constante a lo largo de tres décadas. Mientras que Huaspala, Sochiapa y Tatahuicapan atravesaban por una situación de decrecimiento, en el primer caso, y lenta recuperación en sus tasas de crecimiento, en los dos últimos.

Además, los campesinos arrendatarios establecieron relaciones más estrechas con el grupo de propietarios y administradores de las plantaciones asentados en el perímetro más próximo a la cabecera, de modo que algunos pudieron comprar terrenos. Por el contrario hacia el sur, en la zona circunvecina a Sochiapa y Boca del Monte, hubo más transacciones en el mercado de tierras en las que participaron funcionarios estatales y ganaderos foráneos.

A mediados del siglo XX las autoridades estatales consideraron a las tierras del centro y sureste del municipio, próximas al río Lalana como zonas de colonización. Algunos ganaderos de Alto Lucero y Martínez de la Torre,

10 De acuerdo a la ley orgánica del municipio libre del Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave, la congregación es un centro de población con un censo no menor de dos mil habitantes y con los servicios públicos indispensables. Sin embargo, la ley orgánica determina que es facultad del legislativo cambiar las categorías políticas-administrativas o determinar el número de habitantes que deben reunir.

así como de Tierra Blanca —pequeñas ciudades del centro de la entidad veracruzana— compraron terrenos. Lo mismo hizo un grupo de mixtecos bajo el liderazgo de Domitilo López Sánchez, quien tuvo conocimiento de que había tierras vacantes en la zona, gracias a sus contactos con Cándido Aguilar, un alto funcionario del gobierno del estado de Veracruz durante 1930. Él conformó un grupo de paisanos mixtecos, en su mayoría originarios de San Juan Mixtepec Oaxaca (cabecera municipal oaxaqueña), para que adquieran lotes en esta área del municipio. Los mixtecos compraron en total 23 775 hectáreas, con las cuales se fundó la colonia Abasolo del Valle. Bajo el control cuasi-caciquil del líder fundador, a quien los colonos expulsaron años después, dieron impulso a la ganadería bovina. De ese modo lograron constituir una fuerte cohesión interna y evitar casi toda ingerencia externa en la política local.

El último trazo de esta zona de poblamiento se dibuja hacia 1955. Menciona Rodríguez (2003: 1-11 y 2004: 93-103, y en este volúmen), que la construcción de la presa Miguel Alemán en el estado de Oaxaca, provocó el traslado de mazatecos originarios de los municipios de Soyaltepec y San Pedro Ixcatlán (de este último lugar se trasladó a más del 80 por ciento de su población). Se asentaron en el predio Yogopi, ubicado al sur del municipio de Playa Vicente. Ahí se constituyeron nuevos poblados, entre ellos Nuevo San Martín, Nuevo Pescadito de Arriba, Nuevo Arroyo del Tigre y Nuevo Ixcatlán. Los mazatecos reacomodados recibieron la promesa —incumplida hasta ahora— de los funcionarios gubernamentales de que Nuevo Ixcatlán sería cabecera de un municipio, la misma categoría política que tuvo y tiene el poblado de origen.

En toda la zona mencionada, la ganadería bovina fue impulsada por los nuevos habitantes; solamente en las riberas del río San Juan-Lalana se desarrolló el cultivo de hortalizas y cítricos. En el otro extremo del municipio, la zona que se extiende alrededor del Tesechoacán, la ganadería porcina y bovina coexistió por algún tiempo con el cultivo de café, plátano y la explotación del bosque, abandonándose el cultivo de la caña de azúcar al que se habían dedicado

los propietarios de algunas plantaciones. Los chinantecos de Boca del Monte y San Gabriel, así como los zapotecos de Xochiapa continuaron dedicándose a la cafeticultura y a la extracción de madera hasta finales de 1970. El avance de la ganadería extensiva fue rápido desde 1980 hasta el año 2000 en todo el municipio, Palma (2004: 35) menciona, haciendo la lectura de dos cartas elaboradas a partir de imágenes satelitales:

Los acahuales que todavía parecen importantes sobre los flancos disectados de la meseta de Abasolo y sobre ella misma en 1982 tienden a ser reemplazados por los pastos. Aún al sur, en los ejidos indígenas de Xochiapa y Tatahuicapa, los espacios arbolados no resisten el avance de la ganadería a medias; sólo sus tierras con maíz, igual que las angostas terrazas agrícolas del río Lalana, parecen inamovibles

No detallaré en este documento cuáles fueron las relaciones económicas (a través de contratos de mediería u otro tipo de arreglos clientelares) que se entablaron entre el emergente grupo de ganaderos mestizos y los distintos núcleos de población indígena, solamente mencionaré las expresiones de resistencias más visibles de algunos pueblos que se expresaron en una lucha política por controlar o tener acceso al poder político local.

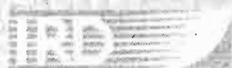
## Las luchas por el ayuntamiento

López Monjardín (1983) argumenta que el municipio es una arena que permite a los "campesinos" obtener el poder político y por ende, defender sus demandas e intereses de manera directa. Xochiapa y Tatahuicapan tuvieron una importante participación política en la época del agrarismo radical, en 1930, apoyando a un candidato opositor al grupo de ganaderos y grandes propietarios de la cabecera municipal. En esta lucha se pretendía que algún pueblo indígena ganara la categoría de cabecera municipal. En los años sesenta del siglo XX, la activación del movimiento campesino en la región de la Chinantla oaxaqueña, así como el interés de las instituciones oficiales para mermar

# inifap

INSTITUTO NACIONAL DE INVESTIGACIONES FORESTALES, AGRÍCOLAS Y PECUARIAS
CENTRO NACIONAL DE INVESTIGACIÓN DISCIPLINARIA EN RELACIÓN AGUA-SUELO-PLANTA-ATMÓSFERA

**CENID-RASPA**






# PROCESOS HIDROLÓGICOS EN ZONAS ÁRIDAS Y SEMIÁRIDAS

## De la Investigación a la Acción

**Dr. Ignacio Sánchez Cohen**
**Dr. Ghani Chebhouni**

**Compiladores**

ISBN:978-970-43-0224-5

Libro Científico 3

Gómez Palacio, Dgo. Diciembre del 2007

los latifundios, creó un clima favorable para que el zapoteco Luis Alcántara Velasco, aliado del principal líder del movimiento campesino chinanteco, compitiera por la presidencia municipal de Playa Vicente. Los chinantecos de la sierra de Oaxaca se unieron a los zapotecos de Playa Vicente y demás avecindados para combatir a los ganaderos latifundistas.

En medio de la efervescencia política se postuló para la presidencia municipal Roman Alor Franyutti, miembro de una poderosa familia ganadera, resultando triunfador de la contienda celebrada en 1964. En la siguiente elección municipal compitieron dos candidatos: Luis Alcántara, un indígena zapoteco, y un representante de los ganaderos, J. Orozco. Alcántara proponía una redefinición político-administrativa en el municipio y convenció a muchos ejidatarios para que dejaran de pagar el impuesto ejidal a la cabecera. A los mixtecos de Abasolo del Valle prometió tramitar el cambio de categoría política de la colonia para que se erigiera en cabecera municipal, lo cual hasta ahora no ha fructificado. Aunque Alcántara ganó las elecciones municipales la gente recuerda que su gestión se desenvolvió en medio de presiones y conflictos con los ganaderos.[11]

Este tipo de reclamos quedaron sofocados durante los periodos de gobierno posteriores. Los ganaderos que detentaron el poder se caracterizaron por tejer hábilmente relaciones con las autoridades locales indígenas y otros líderes políticos. Un ejemplo de tales "arreglos políticos" lo encontramos en una recomendación que hizo el Presidente Municipal a las autoridades civiles de La Laguna, pequeña localidad de Playa Vicente, para que a los "viejos principales de la comunidad" se les liberara de las faenas y otro tipo de trabajos, garantizándoles el derecho a voto en la Asamblea General.[12]

[11] Archivo General del Estado de Veracruz, municipio Playa Vicente. Liga de Comunidades Agrarias.

[12] Resguardo de la Presidencia Municipal de Playa Vicente, Veracruz. Gobernación. Correspondencia con el Poblado La Laguna, 1/4/1982. Sin Clasificar.

## Una nueva remunicipalización en el siglo XXI: Santiago Sochiapa

Después de 1980, las demandas políticas y territoriales de Abasolo del Valle, Nuevo Ixcatlán y Xochiapa se silenciaron, pues algunos de sus portavoces, antiguos militantes de la UGOCM (Unión General de Obreros y Campesinos de México) o autoridades locales entraron en las redes clientelares de los ganaderos y de las uniones ejidales. El fortalecimiento del movimiento indígena nacional, así como el cambio en el balance de fuerzas entre distintos grupos que impugnaban o promovían la autonomía de los pueblos indígenas, dieron lugar a un clima favorable para reactivar la vieja demanda.

El grupo ganadero de Playa Vicente se escindió: una facción quedó integrada por descendientes de antiguas familias terratenientes, en su mayoría, quienes se unieron al Partido Acción Nacional; más tarde formaron una Asociación Ganadera Independiente. Otra facción, de los grandes ganaderos, con presencia más reciente en el municipio, siguieron militando en el Partido Revolucionario Institucional.[13] En las elecciones de 1997, la facción adherida al PAN recurrió a los líderes de las comunidades indígenas para ganar votos. Al ganar las elecciones, el presidente panista electo destinó recursos federales para construir obra pública en los pueblos indígenas, algo que ocurrió con poca frecuencia durante las gestiones del PRI.

Además, la constitución del Fondo Regional de la Cuenca Baja del Papaloapan, administrado por el desaparecido Instituto Nacional Indigenista, tuvo efectos directos en las comunidades. Uno de los objetivos era transferir recursos federales sin que mediara el municipio ni "las autoridades corporativizadas". En la práctica, fortaleció nuevos liderazgos pero también produjo polarización y faccionalismo político. Algunos líderes de las uniones ejidales

[13] A diferencia de los grandes propietarios, que deslindaron extensiones de la selva o adquirieron tempranamente terrenos en los grandes lotes de tierras nacionales, Humberto Andrade logró acceso a las tierras de manera indirecta, mediante los contratos de mediería, para la engorda de ganado bovino.

se posicionaron en el consejo directivo, en abierta competencia con jóvenes líderes que se formaron en la gestión ante instituciones gubernamentales. En este sentido puede interpretarse la disputa que surgió entre José Luis Carrizales, dirigente mestizo de la UGOCM que defendía los intereses del pueblo de Xochiapa frente a los funcionarios del Centro Coordinador Indigenista y el municipio de Playa Vicente. Los seguidores de Carrizales solicitaban que se excluyera a las colonias agrícolas de los proyectos productivos y el financiamiento se destinara únicamente a las comunidades indígenas.

Hay que aclarar que, a diferencia de otras localidades zapotecas como el Nigromante, en Xochiapa las instituciones indígenas del gobierno local —Consejo de Ancianos, Asamblea Comunal— estaban muy debilitadas a principios de 1980, pues el grupo de los jóvenes había arrebatado varios cargos ejidales a los "principales".

La coyuntura política, en consecuencia, cambió el balance entre las congregaciones indígenas y la cabecera municipal. Este hecho favoreció a Miguel Bautista —líder originario de Xochiapa que asumió la intermediación hacia el exterior después de Carrizales— y seguidores para solicitar que Xochiapa se "independizara" de Playa Vicente y se "restituyera el antiguo municipio". Empero, en las relaciones con actores externos, los medios de comunicación, los funcionarios de gobierno o algunas ONG, el discurso tuvo como eje la declaración del municipio autónomo. A nivel local, el recurso a la memoria fue una fuente de legitimidad para el movimiento. Encontrar pistas, eslabonar hitos entre el pasado y el presente fue una tarea que para los protagonistas tenía un fin explícito, aún cuando la reconstrucción del pasado fuera fragmentaria e imprecisa.[14] Por ejemplo, corrían versiones sobre la antigüedad del Ayuntamiento de Sochiapa, pero las fuentes orales eran imprecisas: los señores mayores de edad no podían determinar en qué fecha se extinguió el Ayuntamiento o cuáles eran sus límites territoriales; algunos simplemente

14 Sobre los usos instrumentales de la memoria social social, así como sus posibilidades para identidades étnicas y locales (véase Espinosa y Escobar, 2000, e Islas, 2006).

recordaban lo que sus abuelos o padres contaban sobre el sello y el bastón de mando que resguardaban los principales. Otros comentaban que aún en 1937 Sochiapa luchó por conservar el Ayuntamiento. Unos más decían que desapareció porque la peste de la viruela diezmó a la población. También se hacía referencia al despojo de tierras por parte de la élite comerciante.

Corren varias versiones sobre el robo de los títulos comunales de Tatahuicapan. En una de ellas, un comerciante español los recibió de manos de las autoridades para que los guardara, pero nunca los regresó. Otros añaden variantes al mismo evento: relatan que un día las autoridades mantuvieron los títulos a la vista de todos, pues estaban deteriorados y deseaban "secarlos al sol"; ese día pasaba un arriero y les preguntó de qué eran esos papeles. Los señores contestaron, pero cuando se descuidaron, el comerciante los robó.

En el afán por dar veracidad a la historia local, los líderes utilizaron fuentes escritas, entre ellas la documentación oficial. Un boletín informativo que envió el INAP (Instituto Nacional de Administración Pública) en tres ocasiones, dirigido al "Ayuntamiento de Sochiapa" fue motivo de varias reflexiones e incluso fue usado como una prueba documental en la declaración del municipio. También se emplearon otros recursos. Por ejemplo, Miguel Bautista pidió permiso a los principales para hacer una investigación en el Archivo General de la Nación, en la ciudad de México. Realizó tres visitas y solicitó mapas, planos y escrituras sobre la historia de Sochiapa. A su regreso convocó a sus "conciudadanos" para explicarles que Sochiapa fue un municipio prehispánico, cuya extensión territorial fue alguna vez de 85 000 hectáreas. Enseguida, empezó a organizar a las comunidades para pedir a la Legislatura del estado de Veracruz que se restituyera el municipio.

Al inscribir el municipio colonial como un referente de la identidad local, los líderes del movimiento trataron de elaborar una versión alternativa del pueblo y de sí mismos. Pretendieron resignificar las anteriores representaciones sobre el pueblo de Sochiapa. De modo que el carácter sanguinario se tornó en valor y el odio a los "de razón", en resistencia ("el pueblo ha sido muy golpeado"). El móvil para separarse del municipio de Playa Vicente lo

atribuyen a la explotación que ejercen sobre ellos los ganaderos. De manera más o menos explícita, estas representaciones positivas sobre el pueblo se manifiestan en distintas situaciones:

> Nos proclamamos MUNICIPIO AUTÓNOMO:
>
> [...] ante los malos tratos e injusticias que los caciques de la región cometen [...] en contra de los indígenas
>
> Para de ser posible restituir el poder de municipalidad como anteriormente fue Ayuntamiento de Santiago Sochiapa de la cual hasta hoy recibimos boletín informativo que envían los de la INAP diciendo presidencia municipal de Sochiapa, con código postal 95 600, mismo que se reconoció como cabecera municipal hasta el 18 de junio de 1937; cuyas pruebas obra en nuestro poder contando además con documentos básicos que avalan nuestra comunidad contar con territorio de 85 000 hectáreas en comunal y de la cual compartiremos con Playa Vicente, considerando y tomando como nuevo territorio de restitución de poder municipal con la superficie de 57 000 hectáreas, ya que la superficie total que abarca lo que es la región de Playa Vicente queda incluido 16 000 hectáreas de comunal de Tatahuicapan; por lo tanto Playa Vicente se queda con una buena superficie de nuestras mismas piezas de pan que hoy compartiremos con ellos.[15]
>
> Miguel Bautista (líder local)
>
> Quiero decirles que me siento orgulloso de estar en este estado diciendo lo que sentimos, Sochiapa siempre ha sido un pueblo que grita con dolor, no por guerrillas como las han conocido, Sochiapa nunca dice mentiras, siempre dice la verdad." (Sochiapa, 4 de abril de 2006, en la visita del presidente Fox).
>
> Francisca:
>
> Cuando un fuereño llega y empieza a conocer Sochiapa, ya no se quiere ir. Aquí

[15] Respuesta a la cámara de Diputados del Estado de Veracruz, 13 de enero de 2001. Comité para la creación del municipio indígena de Santiago Sochiapa, Ms.

la gente no hace diferencias, a todos trata igual. Dicen que los antepasados sembraron un árbol de cabeza, no de raíz. Por eso aquí regresó la gente y el pueblo creció. (Sochiapa, 8 de junio de 2006).

Rosa:
Los "contrarios" se burlaban de nosotros porque no sabíamos cuáles eran las tierras de Xochiapa, nos preguntaban a ver ¿hasta dónde llegaba?. Pero todos sabían que nosotros habíamos sido municipio. Miguel visitó a los ancianos, los largos años de estudiar las historias dieron frutos. (Xochiapa, 22 de julio de 2005).

Curiosamente algunos sochiapeños expresan también imágenes sobres sí mismos cuya matriz es el discurso hegemónico:

Martín:
Aquí hubo mucho problemas de la gente, porque somos gente cerrados, no comprendemos, no comprendemos las cosas y unos quieren jalar bien y algunos dice que hace mal, que hace otra cosa, no hay acuerdo, así es. Por eso es que hubo problema, pues acá una vez hubo dos tantos de agentes municipales, dos tantos de comisariados, todo lo que es de autoridad, pero cuando se acabó eso, vino el empleado de gobierno de ver dónde está la mayoría. (Sochiapa, 30 de octubre del año 2004).

David:
Sochiapa es un pueblo muy unido y cerrado, con dificultad acepta a los extraños y no deja salir fácilmente a su gente. Los que llegan no tienen derechos ni apoyo. Solamente los que nacen aquí. Es un pueblo al que le gustan las dificultades, cuando más grande es el problema más fuerte se vuelve. Una vez estando adentro del círculo, el apoyo que dan es muy grande y es muy bonito. Pero así como les gusta el peligro y parece que se divierten, no le entran mucho al trabajo o a la faena. Quieren que el gobierno les ponga todo [...] Sochiapa es sanguinario, así

como es unido. Si los ganaderos matan por el dinero, estos matan por brutos y por ignorantes. (Xochiapa, 17 de diciembre del año 2003).

Hermanas Misioneras Catequistas de los Pobres:
Mira, ahí [en Sochiapa] son zapotecos, pero las hermanas platican que cuando llegaron las personas no las querían estaban a punto de regresarse, porque —nosotros estuvimos recogiendo el trabajo de Nigromante— vimos las crónicas. Si hubiéramos estado nosotros creo que nos vamos, porque pasaron por cosas muy duras al principio, así de rechazo, no querían aceptar, pues porque no estaban acostumbrados a ver religiosas, ni conocían, nadamás conocían al sacerdote, pero no a las religiosas, verdad, entonces tenían así como ciertas aversiones en contra de las mujeres. Yo creo, no sé [...] (Tatahuicapan, 18 de junio de 2003).

En suma, observamos cómo en procesos divergentes —primero de extinción y después de remunicipalización— se constituyeron arenas en las que se debatieron visiones hegemónicas y disidentes sobre los indios. Para las elites regionales de finales del siglo XIX, la imagen del indio se reducía a la del salvaje, bravucón y enemigo de los "de razón". Pero estas representaciones también estuvieron sujetas a contestación. Al construir una versión del pasado, en el momento en que la localidad zapoteca y otros pueblos buscaron la autonomía política, se revaloró el municipio indígena de la época colonial y se resignificaron las representaciones que las élites produjeron.

## Comentarios finales

En este texto quise mostrar que las posiciones alrededor de la creación de un municipio indígena requieren la identificación de varios factores. Sin duda, la lucha por el acceso y el control de recursos que monopolizó la cabecera municipal es un factor importante, pero no el único. En mi opinión, habría que considerar, además, las demandas de representación y autonomía política,

sobre todo en pueblos con una larga historia de luchas. De ahí que la construcción y uso de la memoria social sea importante para apoyar una demanda del presente —la remunicipalización— y legitimar la acción colectiva.

Mencioné que la extinción de la municipalidad de Sochiapa en 1887 y la creación en el año 2003 del municipio de Santiago Sochiapa se produjo en contextos sociohistóricos diferentes. El primero, con el ascenso de las elites comerciantes a través de las instituciones del Estado liberal; el segundo, durante la fase de transformación del Estado posrevolucionario. Vimos que alrededor de estos acontecimientos se abrió un debate entre visiones distintas sobre los indios. Para las élites regionales era inconcebible la permanencia de una jurisdicción política gobernada por "salvajes, condenados por la naturaleza de la topografía del lugar, a la extinción". Por el contrario, casi un siglo después, los líderes del movimiento "independentista" revaloraron la posición que mantuvieron como pueblo cabecera de una República de Indios, reuniendo documentación relativa a la extensión territorial de Sochiapa o sobre el origen del pueblo, cuando la historia oral era insuficiente para reconstruir ese pasado. Los hitos de la narración oral, por otra parte, se refirieron a hechos significativos, como el papel de la elite comerciante en el despojo de tierras. Lo que resulta patente, en último término, es que en la construcción de la memoria social, en aras de alcanzar objetivos políticos del presente, determinadas acontecimientos se conmemoran mientras que otros se relegan al olvido.

# Bibliografía

DEHOUVE, DANIELE

2001 *Ensayo de geopolítica indígena. Los municipios tlapanecos*, CIESAS-CEMCA-Miguel Angel Porrúa, México.

DE LA FUENTE, JESÚS

1947 *Los zapotecos de Choapan, Oaxaca*, Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia, T. II, INAH, México.

ESPINOSA, MYRIAM AMPARO Y LUIS ALBERTO ESCOBAR

2000 "El papel de la memoria social en el cambio de imaginario político local y nacional, Cauca 1970-1990", en Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano (eds.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Universidad del Cauca, Bogotá, pp. 53-68.

GUZMÁN CHÁVEZ, MAURICIO GENET

2000 "El municipio libre de Uxpanapa: conflicto político y conformación regional", en *Sotavento, Revista de Historia Sociedad y Cultura*, núm. 7. pp. 41-64.

HOFFMANN, ODILE

2004 "Lugares de fronteras: Lecturas de un conflicto territorial en el sur de Veracruz, XVIII-XIX", en *Memoria de la primera reunión anual del proyecto Idymov*, CIESAS-IRD-ICANH, Xalapa, pp. 35-48.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (INEGI)

2000 *XII Censo General de Población y Vivienda*, INEGI, Aguascalientes.

ISLAS P. ALEJANDRO

2003 "Los usos políticos de la memoria y la identidad", *Estudios Atacameños*, núm. 26, pp. 35-44.

LÓPEZ MONJARDÍN, MA.LUISA

1983 "Los procesos electorales como alternativa para la disidencia rural", en Jorge Zepeda Patterson, *Las sociedades rurales hoy*, El Colegio de Michoacán, Zamora, pp. 449-464.

OSEGUERA CRUZ, ALFONSO
2005 "La reforma Municipal y los derechos indígenas en Veracruz" (ms.), ponencia presentada en el IV Congreso de la red de Investigadores de Gobiernos Locales, Guanajuato.

PALMA GRAYEB, RAFAEL
2004 *En un contexto de cambio demográfico y económico: dos cabeceras frente a la organización de su espacio rural. Isla y Playa Vicente (Sur de Veracruz, México)* memoria para la obtención de Estudios de Profundidad, Universidad Paris I- Universidad París IV, París.

RODRÍGUEZ, MARÍA TERESA
2003 "En busca de la tradición, Memoria y cultura en Nuevo Ixcatlán". *Memoria de la primera reunión anual del Proyecto Idymov*, CIESAS-IRD-ICANH, Xalapa, pp. 111-120.

RODRÍGUEZ, MARÍA TERESA
2004 "Identidad y prácticas de la diferencia en la construcción de un espacio local (Sotavento Veracruzano)", *Memoria de la segunda reunión anual del Proyecto Idymov*, CIESAS-IRD-ICANH, Xalapa, pp. 93-102.

## Archivos

Archivo Histórico de Localidades

Archivo General del Estado de Veracruz, Xalapa

Archivo Municipal de Playa Vicente, Veracruz.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, Municipio de Playa Vicente, disponible en (http://mapserver.inegi.gob.mx/dsist/ahl2003/index.html?c=424%208j=e), consulta: 02 de mayo de 2006.

# Los márgenes de la alteridad: paradojas en la construcción de una identidad colectiva

*María Teresa Rodríguez*
CIESAS-GOLFO

## Antecedentes

La cuenca del Río Papaloapan se sitúa en la vertiente del Golfo de México y abarca parte de los estados mexicanos de Veracruz, Oaxaca y Puebla. El Papaloapan es una caudalosa corriente fluvial con numerosos afluentes que en distintas ocasiones han rebasado sus cauces, provocando perjuicios a los poblados de las llanuras. A principios de la segunda mitad del siglo veinte, el gobierno federal implementó un programa para el control de estas corrientes y para la generación de energía eléctrica, mediante la construcción de una presa de grandes dimensiones, la Presa Miguel Alemán. El sitio elegido para el embalse fue un área de 500 kilómetros cuadrados del territorio de la Mazateca Baja, en el estado de Oaxaca, con una capacidad de almacenamiento de ocho millones de metros cúbicos.

Además del costo económico que implicó este ambicioso proyecto, se afectó de manera rotunda la vida de los pobladores de dicha área, quienes fueron movilizados y obligados a abandonar su tierra y la de sus antepasados. Aproximadamente 22 mil personas, la mayoría de ellas indígenas mazatecos que habitaban en los municipios de Jalapa de Díaz, San José Independencia, Soyaltepec y San Pedro Ixcatlán, fueron reubicadas en cinco predios adquiridos por la instancia gubernamental responsable del proyecto, la Comisión del Papaloapan.

Uno de los predios adquiridos se ubicaba en el municipio de Playa Vicente, Veracruz, con una extensión de 10 127 hectáreas a 210 kilómetros

de la zona de origen. En este espacio se reubicó a familias procedentes principalmente de los municipios de Soyaltepec y San Pedro Ixcatlán. De la población original del municipio de San Pedro Ixcatlán se trasladó al 82% de su población, en diferentes etapas y a lo largo de varios años (Agüero, 1998: 48).

Cuadro 2. Población total del municipio de Playa Vicente y sus principales localidades.

| *Localidad* | *Número de habitantes* | *Grupo étnico predominante* |
|---|---|---|
| Total municipal | 49 388 | |
| Playa Vicente-cabecera | 7 537 | Mestizo |
| Nuevo Ixcatlán | 3 626 | Mazateco |
| Abasolo del Valle | 3 207 | Mixteco |
| El Nigromante | 2 423 | Zapoteco |
| Arenal Santa Ana | 1 547 | Zapoteco |
| Tatahuicapa | 1 375 | Zapoteco |
| Nuevo San Martín | 1 141 | Mazateco |

Fuente: Base de datos del INEGI, *Censo General de Población*, 2000.

El municipio de Playa Vicente se localiza en la planicie costera suroriental de la porción sur del estado de Veracruz. Está integrado por 103 localidades que reúnen a un total de 50 000 habitantes (véase cuadro 2). En más de la mitad de ellas se habla alguna lengua indígena: chinanteco, mazateco, nahua, zapoteco, mixe y mixteco.[1] Algunos de los asentamientos indígenas aquí localizados tienen un origen prehispánico, como los pueblos zapotecos de Tatahuicapan y Xochiapa, otros se formaron a raíz de la reubicación de población mazateca y chinanteca proveniente del estado de Oaxaca como consecuencia de la construcción de la presa, tales como Nuevo Ixcatlán y Nuevo Ojitlán hacia mediados de de los años 1950. Existen también localidades fundadas en la

[1] Dirección de Fomento Agropecuario y Asuntos Indígenas, Ayuntamiento Constitucional Playa Vicente, Veracruz, 2001.

década de los años sesenta, como Arroyo León, El Naranjal y Vegas de Jobal, que resultaron del impulso apoyado por el Estado para la formación de colonias agrícolas y ganaderas, variantes del ejido en cuanto a que los colonos quedaron en calidad de propietarios privados (Palma, 2004: 57).

Los nuevos asentamientos mazatecos, cuya formación inició a partir del año 1955, ocuparían una meseta sobre el margen izquierdo del río Lalana, al mismo tiempo que se formaban otras colonias agrícolas conformadas por campesinos mestizos de distinta procedencia. La colonización impulsada por el Estado mexicano bajo las distintas modalidades de tenencia de la tierra, se realizó en articulación con las estructuras de poder centralizadas en torno a la élite regional conformada por ganaderos y grandes empresarios agrícolas (Agüero, 1988: 48).

En este texto me referiré especialmente a la localidad de Nuevo Ixcatlán, la cual celebró el quincuagésimo aniversario de su fundación en febrero del año 2005. En Nuevo Ixcatlán se han expresado, a lo largo de sus cinco décadas de existencia, determinados procesos endógenos que han incidido en la transmisión y evolución de las prácticas culturales e identitarias de los mazatecos relocalizados y sus descendientes. Los recuerdos de la desterritorialización dan lugar a un discurso interiorizado colectivamente que se ha convertido en un componente identitario, el cual desde su perspectiva, explica su situación de marginalidad en el contexto regional y local de relaciones asimétricas. Si bien el repertorio cultural mazateco se ha transformado a partir de su inserción en un nuevo contexto social y ambiental, se retiene lo más significativo del pasado —reproduciendo prácticas culturales y nexos sociales con la tierra de origen— y al mismo tiempo se incorporan hechos de su historia más reciente, como la referida movilización forzosa desde el lugar originario hace apenas cinco décadas (véase la figura 10, ubicación de la región).

Por otra parte, en Nuevo Ixcatlán se expresan categorías de diferenciación étnica entre la población mazateca y los inmigrantes mestizos, quienes llegaron más tarde a ubicarse en el poblado y adquirieron tierras en los alrededores y en la misma localidad. Estas diferenciaciones no implican la ausencia de espacios

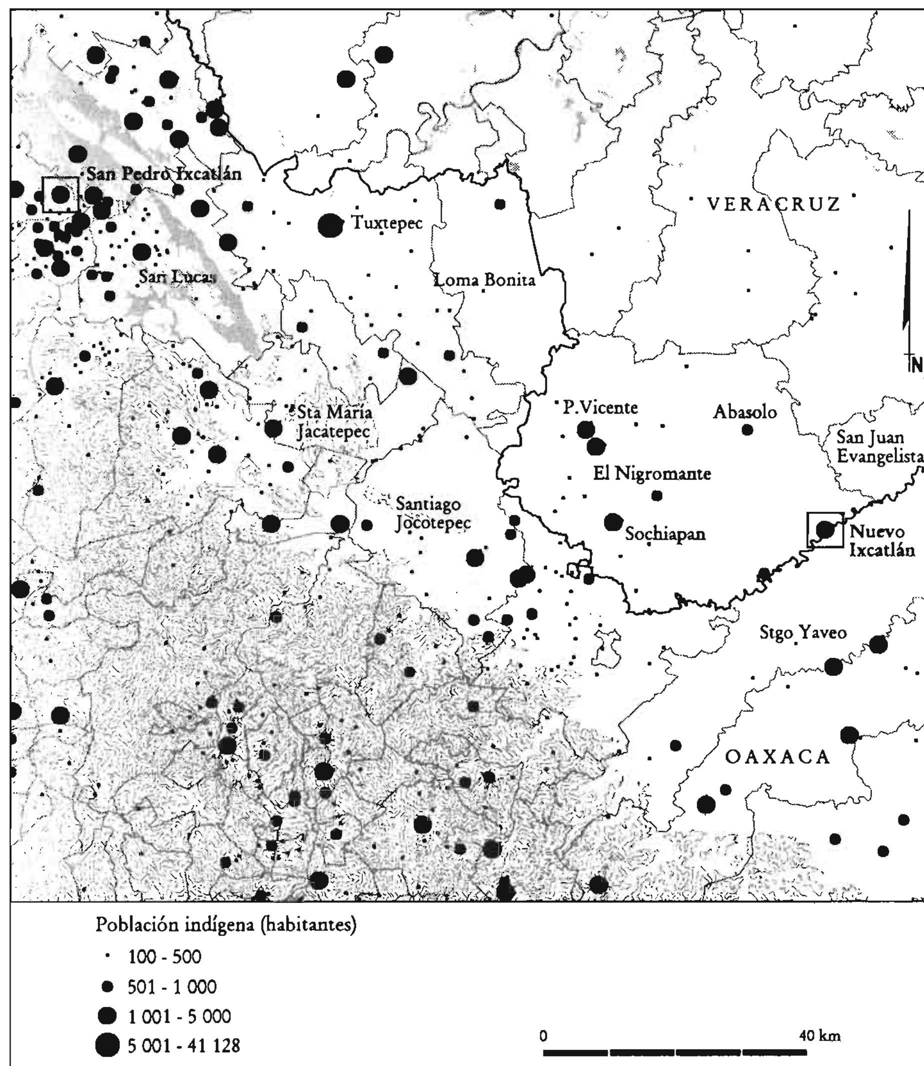



Figura 10. El municipio de Playa Vicente y sus vecinos con las localidades indígenas.

y dinámicas de convivencia, especialmente entre las generaciones más jóvenes, sin embargo en distintos contextos expresan las relaciones asimétricas entre los "paisanos" (indígenas) y la "gente de razón" (mestizos).

En este texto, mi interés es situar el uso instrumental de la identidad indígena realizado por parte de sectores de la población de Nuevo Ixcatlán que en circunstancias cotidianas enfatizan un posicionamiento sociocultural más cercano a la sociedad mestiza. Me interesa mostrar una paradoja, especialmente evidente en ocasión de la celebración del cincuenta aniversario de la fundación de Nuevo Ixcatlán en febrero del año 2005. Los sectores indígenas de la localidad mantienen el recuerdo de la movilización forzosa desde la mazateca oaxaqueña, como representación simbólica asociada a su condición de marginalidad, es decir, se explican de este modo las relaciones sociales en su dimensión endógena. Al mismo tiempo, las facciones mestizas dominantes a escala local, recurren a la instrumentalización estratégica de elementos indígenas, y se apropian discursivamente del evento del reacomodo —en el cual no fueron copartícipes— en la búsqueda de mayor visibilidad y diferenciación en el contexto regional y nacional. Es decir, para explicar —hacia fuera— la posición periférica de la localidad en los niveles municipal y estatal.

Muestro la celebración del cincuentenario de la fundación de Nuevo Ixcatlán como un ritual cívico y político, en el que los diversos sectores de la población adoptaron momentáneamente la indumentaria mazateca y la remembranza del evento fundador como referente principal de identificación común. Fue ocasión para ver cómo los mismos individuos portan al mismo tiempo múltiples y contradictorias identidades, las cuales son constituidas en las representaciones y no fuera de ellas (Hall, 1996: 4). Están compuestas por narrativas cambiantes a través de las cuales se representan a sí mismos, dando sentido a las experiencias vividas o apropiadas y continuamente actualizadas. Es decir, las personas y grupos se posicionan en el contexto local y regional, y activan de formas variadas y estratégicas elementos identitarios de diferente índole. En este caso, trataremos de ver cómo las elites locales se apropian —discursivamente— de las condiciones de asimetría de los grupos subalter-

nos, para dar sentido a una nueva voz en tanto sujeto político colectivo. En esta construcción, buscan legitimación en los orígenes de los propios subalternos y simulan e idealizan una cohesión comunitaria de carácter ficticio, con el fin de adquirir visibilidad en el escenario político regional y estatal.

## Nuevo Ixcatlán, un asentamiento en los márgenes del municipio

La estructura territorial del municipio de Playa Vicente se encuentra en gran medida marcada por la política agraria (Palma, 2004: 57-59) y por las sucesivas etapas de colonización de esta zona que alguna vez fue selvática. Si bien en la época prehispánica el espacio se configuró como un señorío de importancia (el Señorío de Huaspaltepec), poco después de la conquista española este territorio quedó despoblado, como consecuencia de epidemias que asolaron la región. El repoblamiento sucedió a partir del siglo XVIII, cuando población indígena procedente de la sierra de Oaxaca inmigró hacia las partes bajas del municipio, recuperando antiguas ocupaciones en nuevos emplazamientos —por ejemplo los poblados zapotecos de Xochiapa y Tatahuicapa— (Hoffmann, 2004). Hacia fines del siglo XIX ocurrió la primera oleada de colonización importante sobre amplias extensiones del territorio municipal que permanecían prácticamente vacantes. Las nuevas empresas agrícolas emplearon como jornaleros a indígenas zapotecos procedentes de la sierra oaxaqueña, hecho que paulatinamente generó la formación de nuevos poblados y rancherías en la zona.

Con el inicio de la Reforma Agraria en las primeras décadas del siglo veinte, tuvo lugar un reacomodo de la población local en torno a los nuevos asentamientos ejidales, aún cuando no se afectaron de forma significativa las grandes propiedades. Gradualmente, el paisaje en Playa Vicente, se cuadricula en forma de ranchos ganaderos de propiedad privada dispersos por todo el territorio municipal, así como en ejidos conformados durante la primera mitad del siglo veinte, y otros más que se parcelaron posteriormente en lo que

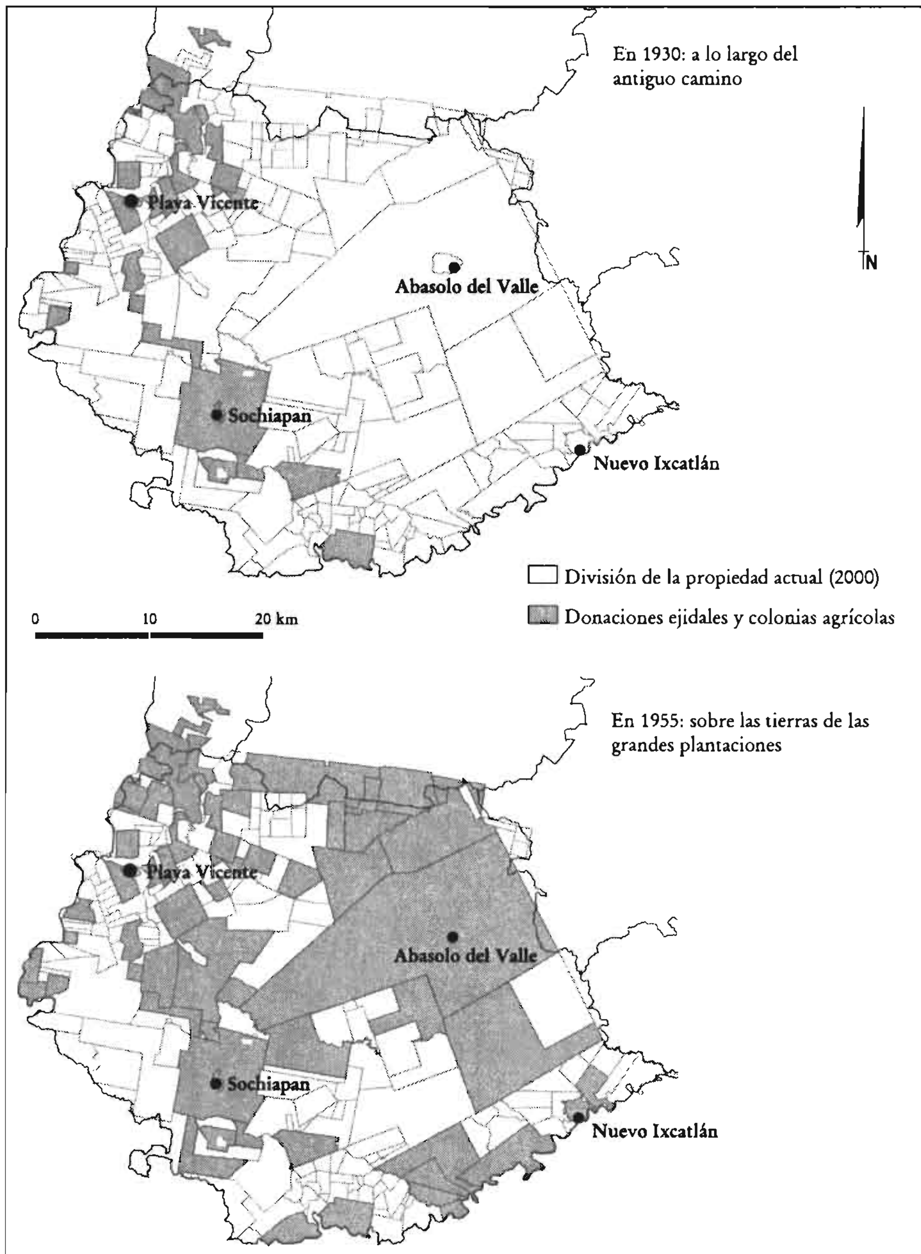



Figura 11. Acciones agrarias (ejidos y colonias agrícolas) en el municipio de Playa Vicente, Veracruz, 1930 y 1955.

fueran propiedades comunales indígenas zapotecas. Esta dinámica no estuvo exenta de tensiones por asuntos de límites entre las partes involucradas. La estrecha relación entre los grandes propietarios ganaderos y el poder político municipal se gestó desde mediados del siglo veinte y se mantiene hasta el presente (Palma, 2004: 39-56).

Entre los años cincuenta y sesenta del siglo veinte el Estado mexicano apoyó la inmigración de colonos y ejidatarios de variada procedencia, bajo distintos tipos de acciones colonizadoras.[2] Es en este marco que el gobierno federal decide realizar a través de la Comisión del Papaloapan, la compra de tierras para ubicar a la población desplazada por la construcción de la presa Miguel Alemán en el estado de Oaxaca —la mayoría de ellos de extracción indígena—. De manera que hacia 1955 la ocupación del territorio municipal había experimentado drásticos y profundos cambios, como lo ilustran las siguientes imágenes:

En el caso de Nuevo Ixcatlán la colonización evolucionó velozmente hacia la especulación de las parcelas de diez hectáreas por jefe de familia, con las que fueron dotados los mazatecos relocalizados, culminando en el acaparamiento de tierras en unas cuantas manos, el despojo de los beneficiarios originales y una organización territorial orientada especialmente hacia la ganadería. Atraídos por la carrera especulativa, se asentaron en Nuevo Ixcatlán inmigrantes mestizos procedentes de Jalisco y Michoacán y otros estados del país, quienes lograron conformar propiedades ganaderas a partir de la adquisición a bajo costo, de los terrenos asignados a familias mazatecas reacomodadas (Palma, 2004: 59; Rodríguez, 2004: 97).

La población reubicada en Nuevo Ixcatlán, careció pues de control sobre su territorio, situación distinta a la de otros asentamientos formados por las mismas causas, como el poblado vecino de Nuevo San Martín, organizado

[2] Una de estas acciones fue el impulso de las llamadas Colonias Agrícolas y Ganaderas; en éstas, a diferencia de los ejidos, los colonos quedaron en calidad de propietarios privados. Entre 1947 y 1965 se crearon trece colonias de este tipo en el municipio de Playa Vicente (Palma, 2004: 58).

bajo la figura de ejido. Aún ahora existen en Nuevo San Martín 119 ejidatarios indígenas en la posesión de sus parcelas (Sánchez, 2005: 25). Aunque se requeriría una investigación más profunda, aparentemente el papel del estatuto agrario de las tierras con que fueron dotados los mazatecos reacomodados —ejidales en Nuevo San Martín y de propiedad privada en Nuevo Ixcatlán— fue determinante para la preservación de su usufructo.

A escala municipal, a partir de la década de los años noventa, se presenta una crisis de la economía campesina, reflejada en el incremento de la ganadería —en detrimento de la agricultura maicera— y un acusado proceso de emigración de la población masculina joven. Por otra parte, en términos de la intervención pública, el escenario no es más alentador: en el municipio de Playa Vicente se ha concentrado el reparto de los fondos públicos en beneficio de la cabecera, a expensas del resto de las localidades, no obstante que la cabecera agrupa solamente 15% de la población total del municipio. Es en la ciudad-cabecera donde se concentran las inversiones públicas, la acumulación de infraestructuras básicas, equipamientos y servicios (Palma, 2004: 71-84).

Es plausible que la concentración de los recursos públicos en beneficio de Playa Vicente (cabecera), haya respondido precisamente al proceso de conformación del espacio municipal, en el cual fue sustancial la intervención de las instancias federales para el impulso de las colonias agrícolas, así como para la verificación de los reacomodos poblacionales por causa de las presas Miguel Alemán y Cerro de Oro en el estado de Oaxaca (Palma, 2004). Es decir, un buen número de localidades surgieron y se mantuvieron —durante un tiempo— bajo el cobijo de un amplio aparato burocrático con injerencia en los ámbitos político, agrario y económico, ajeno a las estructuras municipales.

Al disminuir la intervención de las dichas instancias federales y de los programas de desarrollo asociados a ellas (especialmente a través de la Comisión del Papaloapan que desaparece a fines de los años ochentas), la mayor parte de las localidades indígenas de Playa Vicente, quedaron en una posición marginal

respecto a la cabecera y sus posibilidades de gestión ante ella (Palma, 2004).[3] Ante esta situación, algunas localidades han puesto en práctica —en mayor o menor medida— diversas estrategias políticas de negociación y de presión hacia la cabecera, con el fin de obtener beneficios en términos de servicios y proyectos de desarrollo. Es en el tejido de esta dinámica municipal que la población zapoteca de Santiago Xochiapan inició un movimiento por su emancipación, logrando finalmente la conformación de un nuevo municipio a fines del año 2003.[4]

En Nuevo Ixcatlán y en Abasolo del Valle, las localidades más pobladas después de la cabecera, se gestan también estrategias dirigidas hacia la municipalización. En el intento de definición de un rumbo propio para Nuevo Ixcatlán, un sector importante de sus habitantes se opuso sistemáticamente a su adhesión al nuevo municipio de Santiago Xochiapan (aunque no existía al respecto un consenso absoluto, pues un sector de los habitantes indígenas de escasos recursos apoyaban el proyecto de Xochiapan). Esta oposición se apoyó fundamentalmente en el interés, por parte de importantes sectores de la localidad, en la creación de un nuevo municipio con sede en Nuevo Ixcatlán. Con esta idea, los pobladores mas influyentes en la política local se resistieron a encontrarse bajo la tutela de los habitantes zapotecos de Xochiapan, no obstante que éstos se identificaron bajo el manto de una supuesta identidad genérica indígena, es decir, como portavoces de los intereses de los distintos pueblos indígenas del municipio.

Sin embargo, hasta ahora, las gestiones de las élites locales de Nuevo Ixcatlán han carecido de líneas de acción consistentes para impulsar éste u otro

---

3 Con el establecimiento del Centro Coordinador Indigenista de Xochiapan en 1981, se continuaron impulsando programas extensionistas y asistenciales en las localidades con población indígena, en colaboración con otras instituciones de gobierno. Si bien sus acciones carecieron de la envergadura de las que llevó a cabo la Comisión del Papaloapan, su intervención cobró relevancia en términos de la organización de las localidades para la gestión de recursos y programas, así como en su definición como "poblaciones indígenas".

4 Para mayores detalles de este proceso, véase el texto de Claudia Hernández (2004) en este volumen.

proyecto de definición colectiva. Mi hipótesis es que esta falta de cohesión se debe a las desiguales posibilidades de participación de los distintos sectores de la población en la transformación de su espacio local, que deriva en la marginalización de una importante franja de su población —los indígenas mazatecos— en la participación política y económica.

## Los márgenes de la alteridad: definición y representación de las diferencias

Los asentamientos de Playa Vicente con población mazateca se ubican en los márgenes del río Lalana, marcador de la frontera entre los estados de Veracruz y Oaxaca. No se sienten parte, sin embargo, de la cultura jarocha sotaventina de Playa Vicente (la cabecera y sus alrededores), donde los jaraneros y versadores de antiguo cuño se reúnen en un festival anual, el Encuentro de Jaraneros del Tesechoacán, organizado por el Ayuntamiento desde el año 2004.[5]

Cuadro 3. Localidades con población mazateca reubicada en el Municipio de Playa Vicente, Veracruz.

| *Localidad* | *Número de habitantes* |
|---|---|
| Agua Fría Nazareno | 125 |
| Colonia Cuauhtémoc | 72 |
| Nuevo Arrollo del Tigre | 393 |
| Nuevo Cosolapa Sarmiento | 384 |
| Nuevo Ixcatlán | 3 807 |
| Nuevo Raya Caracol | 532 |
| Nuevo San Martín | 1 069 |
| Total | 6 382 |

Fuente: Base de datos del INEGI. *Censo General de Población,* 2000.

[5] De acuerdo con Delgado (2000: 37), la cultura jarocha sotaventina trasciende los límites del estado de Veracruz, permeando partes de Oaxaca y Tabasco. Consiste en una variada expresión de rasgos culturales como el son jarocho, el Carnaval, la gastronomía, la mitología y las danzas, entre otros.

La población mazateca del municipio de Playa Vicente se asume más como oaxaqueña que como veracruzana (aludiendo al lugar de origen de los fundadores del poblado), y como "paisano" o de "raza indígena" (aludiendo al conocimiento de la lengua mazateca y otros elementos diacríticos).[6] A las distinciones con base en la lengua y el lugar de origen de los inmigrantes y su descendencia, se superpone una estratificación socioeconómica: en términos mayoritarios el estrato más bajo es ocupado por los indígenas mazatecos (campesinos y jornaleros) y el más alto por mestizos (comerciantes y ganaderos), algunos de ellos inmigrados del Occidente de México, otros del entorno regional, y otros más del Viejo Ixcatlán.

En Nuevo Ixcatlán nos encontramos pues frente a un panorama que se expresa en una estructura piramidal constituida por: unas cuantas familias de inmigrantes mestizos, dueños de grandes propiedades ganaderas, una clase de pequeños propietarios, comerciantes y prestadores de servicios (conformada parcialmente por los profesores de las escuelas locales,[7] algunos de ellos de origen indígena y por familias mestizas), y una amplia clase desposeída, integrada mayoritariamente por familias mazatecas que sobreviven de magros ingresos como jornaleros, eventuales remesas[8] y las subvenciones del programa Oportunidades.[9] En este esquema, la dimensión étnica ocupa un lugar ambivalente: se sobrepone por un lado a la estratificación socioeconómica, pero por otro lado atraviesa todos los estratos, ya que incluso algunas de las familias acomodadas se asumen como indígenas en determinadas ocasiones.

---

6 Con base en observación de campo y entrevistas aplicadas al 26% de los habitantes de la localidad, se estima que aproximadamente 77% por ciento de habitantes de Nuevo Ixcatlán tienen algún grado de dominio del idioma mazateco. Cuestionario aplicado con la colaboración de Alejandra Sánchez (abril y mayo de 2005).

7 La localidad cuenta con cuatro centros de educación preescolar, cuatro escuelas primarias, una escuela Telesecundaria y dos escuelas de Bachilleres (Telebachillerato e Instituto Veracruz).

8 Solamente 3.17% de las familias mazatecas entrevistadas declaró poseer una parcela para agricultura o potrero. El 64.13% afirmó que uno o más miembros de su grupo familiar trabajan fuera de la localidad y colaboran económicamente con su manutención.

9 El programa Oportunidades es un programa federal para el desarrollo de la población en pobreza extrema, a través de apoyos económicos que se otorgan a familias con hijos en edad escolar.

En diversos momentos de la historia de la localidad, las confrontaciones partidistas han sido el principal vehículo para la expresión de contradicciones y discrepancias con el estado de cosas persistente. A fines de los años setenta del siglo veinte, por ejemplo, se protagonizó un enfrentamiento entre los partidarios de distintos candidatos a ocupar la Agencia Municipal: el del PRI, apoyado por la Presidencia Municipal de Playa Vicente, ganadero y comerciante, y el candidato que contendía por el PPS (Partido Popular Socialista) y era apoyado por la UGOCM (Unión General Obrera Campesina de México); el enfrentamiento culminó en la imposición violenta del primero. Años más tarde (en 1986) en asamblea general, el pueblo eligió como agente municipal a un indígena mazateco sin filiación política partidista, quien tras algunos meses de gestión fue relegado de su puesto mediante la incursión armada de partidarios de los grandes ganaderos y la imposición de un representante de sus intereses. El control de la Agencia Municipal ha implicado ventajas relacionadas con la facturación de ganado y la compra-venta de parcelas (Agüero, 1998: 139-145).

En 1995 se inició un cambio en la balanza política: la oposición, a través del PAN (Partido Acción Nacional) obtuvo el triunfo en la agencia municipal de Nuevo Ixcatlán, aunque la presidencia municipal quedó en manos del PRI (vinculado desde antaño a las élites dominantes del municipio). Durante el periodo 1998-2000 la presidencia municipal pasó a manos de la oposición (el PAN), hecho que favoreció políticamente a los poblados indígenas del municipio, puesto que tuvieron acceso a representación mediante varias regidurías. Tres profesores de Nuevo Ixcatlán ejercieron funciones en el cabildo, reiterando a lo largo de su gestión sus orígenes étnicos. Durante este periodo —apoyados por el Centro Coordinador Indigenista de Xochiapa y por la Delegación Acayucan de la Dirección General de Culturas Populares— impulsaron distintas expresiones de la tradición mazateca, como la recuperación de danzas, gastronomía y música tradicional. Además, se conformó el Museo Comunitario Jonotal, en el cual se exhibe cerámica y figurillas olmecas correspondientes al sitio Jonotal, zona arqueológica localizada frente a Nuevo Ixcatlán, al otro

lado del río Lalana.[10] En el año 2005 el PAN gana nuevamente las elecciones municipales después de una apretada contienda con el oponente del Partido Revolucionario Institucional (PRI).

## La indianidad como ficción

Es este el marco en el que la población de Nuevo Ixcatlán entró al año 2005, con la inminente aproximación del cincuentenario aniversario de su fundación. Fue ocasión para el surgimiento de cierta cohesión en torno a una propuesta de celebración, la cual fue encabezada por el agente municipal, un profesor adscrito al PRI y con vínculos con los sectores dominantes a nivel local y municipal. Esta propuesta fue apoyada por las familias más prominentes de la localidad, así como por los comerciantes, y profesores de las escuelas de todos los niveles. Es decir, por las capas dirigentes en los ámbitos político, económico, social y administrativo. El comité organizador, integrado por representantes de cada uno de estos sectores, se dio a la tarea de recaudar fondos, aportaciones gubernamentales y donativos particulares para organizar un festival de conmemoración que se prolongó durante los días 24 y 25 de febrero. Las actividades más sobresalientes de este festival fueron:

1) Un desfile cívico donde todos los participantes vistieron con la indumentaria indígena tradicional (véase foto 7).

2) Develación de una placa conmemorativa con la lista de nombres de los fundadores del pueblo, es decir, el primer contingente proveniente de San Pedro Ixcatlán movilizado desde la región mazateca oaxaqueña.

---

10 Este museo se estableció con la participación entusiasta de maestros y alumnos de la Escuela de Bachilleres Instituto Veracruz, con asesoría y recursos proporcionados por el Instituto Nacional Indigenista (Centro Coordinador Indigenista de Xochiapan), la Delegación Acayucan de la Dirección General de Culturas Populares, y el Programa PACMYC (Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias). Sin embargo durante los últimos años ha carecido de las labores de seguimiento y mantenimiento necesarias.

3) Muestra gastronómica de platillos mazatecos

4) Programa artístico en el que participaron todas las escuelas de la localidad, así como músicos y danzantes procedentes de San Pedro Ixcatlán, Oaxaca y del mismo municipio de Playa Vicente.

5) Elección de una "reina indígena" (véase foto 8).

6) Baile popular.

En esta celebración prevaleció la idea de unidad y demarcación de Nuevo Ixcatlán como espacio comunitario, intentando soterrar la conflictividad interna. Un número considerable de trabajadores migrantes que radican en la ciudad de México, organizó su visita a la localidad para asistir a la fiesta de conmemoración, alquilando autobuses especiales para transportarse de ida y vuelta. Su asistencia fue un evento significativo, ya que de ello dependió en gran parte el lucimiento de la fiesta, y el poder adquisitivo indispensable para que muchas familias pudieran participar de los festejos con relativa solvencia. Como ya se mencionó, en el desfile cívico inaugural de la conmemoración, los participantes —estudiantes, profesores, funcionarios y habitantes en general— portaron la indumentaria tradicional indígena. Días antes de este acto, el cometido de adquirir un *huipil* (vestido femenino tradicional), como los que actualmente utilizan solamente las ancianas mazatecas, y la ropa de manta que antaño utilizaban los hombres, dio mucho qué hacer a las modistas locales e implicó movilizaciones hacia el Viejo Ixcatlán para conseguir atuendos originales y vistosos. El desfile fue una manera de representar la indianidad de un modo apropiado para todos los sectores. A lo largo de la historia de México, los estereotipos vinculados a los orígenes indígenas han sido representados mediante la indumentaria, desde una óptica folklorista que fue retomada en este evento en particular. Aunque existía también la alternativa de desarrollar una celebración que incluyera símbolos que evocaran el carácter multicultural y heterogéneo de la localidad, se privilegió la idea de sugerir unidad e igualdad entre todos los sectores. Personas de todas las edades portaron el vestido típico mazateco durante el desfile y el resto de las celebraciones, como un



Foto 7. Niños de preescolar en el 50° aniversario de la fundación de Nuevo Ixcatlán, 2005.



Foto 8. La reina mazateca y sus princesas, celebración del 50 aniversario de Nuevo Ixcatlán, 2005.

elemento emblemático de pertenencia a la localidad. Si bien no todos los habitantes del pueblo participaron, se logró una presencia representativa de las distintas facciones locales.

En el discurso con el cual culminó este desfile en la plaza principal, el agente municipal rindió homenaje a los fundadores, el primer contingente de pobladores inmigrados desde el estado de Oaxaca:

> hoy les manifestamos nuestra profunda admiración y respeto por su valor y sacrificio [...] hoy recordamos a aquellos hombres que por primera ocasión pisaron estas tierras que nos dan sustento [...] llegaron hasta aquí cansados y sudorosos, cargados de incertidumbre porque no sabían qué les deparaba el destino.

Mediante estas palabras se hacía patente el deseo de enaltecer los orígenes y el carácter autóctono de la población que dio surgimiento al poblado. También se representaba como precursores heroicos a los primeros habitantes, arrancados de su terruño sin posibilidades de disensión, obligados por las circunstancias y en aras del progreso de la nación, para apoyar un proyecto que en último término, les resultó totalmente ajeno. El agente municipal aprovechó también este escaparate para plantear la intención de los habitantes de Nuevo Ixcatlán de separarse del municipio de Playa Vicente, y erigirse como sede de un nuevo municipio que incluya al resto de comunidades formadas como consecuencia de la construcción de la Presa Miguel Alemán. Ante el público integrado por los habitantes del pueblo y localidades vecinas, los invitados especiales de los gobiernos municipal y estatal, las cámaras de Radio y Televisión estatales, y trabajadores migrantes acompañados de sus familias, el funcionario pronunció elocuentes palabras:

> Hoy recordamos las promesas que les hicieron a nuestros padres de mejorar sus condiciones de vida en estas tierras [...] recordamos con tristeza que el sacrificio que implicó su reacomodo benefició a los pueblos de la cuenca baja del río Papaloapan, y las promesas de construcción de obras y servicios y de municipalización no se han cumplido [...] ya no queremos más abandono y desolación.

El resto de los eventos de la celebración fueron espectáculos y presentaciones dirigidas a realzar el folklore indígena, mediante coreografías y números musicales en torno a motivos estereotipados (por ejemplo, el "Baile de la Piña", interpretado de manera recurrente en los festejos escolares de toda la región mazateca oaxaqueña y veracruzana). Una delegación de músicos y danzantes indígenas, procedentes del Viejo Ixcatlán fue recibida calurosamente.

Si bien para estos eventos se alentó a todo el que lo deseara, a portar el atuendo mazateco en aras de proyectar la unidad del pueblo, en la elección de la reina indígena prevaleció la idea de autenticidad en cuanto a los orígenes. La "ideología étnica" (Lomnitz, 1995) fue expresada en un breve discurso que proclamó en lengua mazateca cada una de las tres señoritas contendientes. En sus palabras, cada una expresó su apego a la "linda tierra ixcateca", a sus costumbres, y a sus tradiciones, "orgullo de los mazatecos".

De este modo, el evento en su conjunto se desarrolló como un espectáculo de color local dirigido a ganar visibilidad en el contexto regional, y a colocar las demandas de autonomía municipal en una perspectiva histórica. La celebración de los cincuenta años de la fundación de Nuevo Ixcatlán, pretendió la momentánea desaparición de las diferencias y la presentación de una historia uniforme y sin fracturas. La localidad, red de frágiles relaciones entre personas situadas en posiciones antagónicas, con procesos internos de faccionalismos y alianzas, intentó negociar desde la pertenencia a una "comunidad imaginada" (Anderson, 1983), en la cual la población no indígena se apropió mediática y discursivamente del mito fundador —del cual no fue partícipe— y de la indumentaria como principal rasgo emblemático.

El festival adquirió pues una connotación explícita como ámbito de conexión con las ordenaciones políticas del contexto regional y estatal. Se dirigió claramente a realzar la epopeya de la fundación del pueblo como resultado del reacomodo forzoso. La estrategia utilizada fue la búsqueda de legitimidad como comunidad indígena, utilizando el pasado como recurso para construir o reconstruir identidades (Hoffmann, 2000) y para influir en la vida presente y definir el futuro (Velázquez, 2004: 209).

Esta recreación efímera de la indianidad, o por lo menos su puesta en escena, implica un uso del pasado como un recuerdo esencializado: ignora las asimetrías y las diferencias sociales que mantienen a los mazatecos originarios en los estratos más bajos y en las posiciones más desventajosas. El festejo puede leerse como una "ficción colectiva", transitoria, expresada mediante la construcción de una "ideología de comunidad" y la pretendida referencia a un origen común. Paradójicamente, esta estrategia hizo posible que en esta articulación, el valor atribuido al acervo cultural y a la memoria histórica, colocara en una situación simbólica de superioridad a la población mazateca.

## Después de la ficción... la cruda realidad

Tan sólo unos días después de la conmemoración, donde se honró la proeza de los fundadores, y se ensalzó el folklore y el patrimonio cultural mazateco, acaeció una clara muestra de que esta identidad étnica discursiva, puesta en escena durante la fiesta, no se encuentra exenta de contradicciones.

Ante la proximidad de los plazos para elegir un nuevo agente municipal para Nuevo Ixcatlán, se perfilaron dos candidatos: uno de ellos, profesor jubilado que ocupó el cargo años atrás bajo el partido oficial (PRI), con experiencia en la gestión publica local y municipal, el otro un campesino mazateco militante de la oposición (PAN), habitante de las orillas del pueblo y con nula experiencia como funcionario, con apenas estudios de educación primaria y un incompleto dominio del castellano. Un típico "paisano" mazateco de la Cuarta Sección.[11]

El abstencionismo debido en parte a un sistema de votación abierta que resultó inapropiado para una localidad tan fraccionada políticamente (puesto

[11] El poblado de Nuevo Ixcatlán se encuentra dividido en cuatro secciones o barrios. La Cuarta Sección es la más alejada del área central (la Primera Sección), y está habitada en su totalidad por familias indígenas que carecían de un solar, y recientemente recibieron autorización por parte de las autoridades para ubicarse en terrenos del fundo legal.

que evidencia las posiciones de cada votante de forma comprometedora), y la participación de hombres y mujeres indígenas de los barrios y rancherías periféricos, dieron la victoria al segundo candidato, para sorpresa de la mayoría de los pobladores del centro del pueblo, quienes días atrás organizaban con entusiasmo la fiesta conmemorativa del cincuentenario.

Después de la elección, todos ellos lamentaron que el puesto de agente municipal haya quedado en manos de "un paisano que apenas sabe leer" y que difícilmente se expresa ante una audiencia o frente a los funcionarios del Ayuntamiento para realizar negociaciones en beneficio del pueblo, así como para continuar con las gestiones en pro de la municipalización de Nuevo Ixcatlán. A pocos meses de su ejercicio, su actuación ha estado bajo la lupa.

En suma: se considera que estos resultados constituyen un rezago para la localidad, una pérdida del terreno que se había ganado, en términos de la visibilidad política adquirida durante las fiestas de conmemoración del cincuentenario. El esfuerzo invertido para adquirir una posición en el seno de las relaciones con el resto de las localidades del municipio y ante el Congreso del Estado, no encuentra, desde esta perspectiva, una continuidad. Antes bien, se interpreta como un retroceso.

Nos encontramos así frente a una muestra más de las paradojas y contradicciones de una ideología inherente a la conformación de la nación mexicana (Boege, 1988; Bonfil, 1990; Bartolomé, 1997; Gros, 2000; Knight, 2004). Se enaltece el pasado indígena como componente inestimable de nuestra historia; la Cultura ancestral de los legendarios mayas y aztecas es exaltada en los museos, libros escolares, sitios arqueológicos y en construcciones simbólicas como plazas, estatuas y representaciones artísticas. A través del indigenismo, la ideología oficial continúa perpetuando un tipo de indianidad instrumental que se opone a la realidad social, en la cual las percepciones de la inferioridad india permean a la colectividad. Las lenguas y culturas indias son oficialmente respaldadas, pero extraoficialmente despreciadas (Knight, 2004: 40).

Como señalaba líneas arriba, los partidarios del agente municipal recién electo en Nuevo Ixcatlán, son mayoritariamente indígenas, adscritos al Partido

Acción Nacional (PAN), partido que paradójicamente se vincula especialmente a los sectores empresariales del país y no se distingue por tener una posición explícita a favor de los sectores indígenas más desprotegidos. Sin embargo, este hecho puede interpretarse para el caso que nos ocupa, como un gesto de resistencia frente a los grupos locales de poder, en su mayoría afiliados al PRI (Partido Revolucionario Institucional), con una larga historia de control político y económico a todo lo largo y ancho del municipio.

Esta forma de expresión, apoyada en las estructuras políticas partidistas, permitió evidenciar las disensiones y diferencias internas, aunque para algunos habitantes del poblado "los partidos políticos han fomentado la división al interior del pueblo", toda vez que las estructuras tradicionales para la elección de candidatos —como el nombramiento en la asamblea comunitaria— han quedado en desuso.

## Conclusiones

En estas páginas he tratado de mostrar, desde un escala microsocial, que las identidades nunca están cerradas o finiquitadas, sino que se encuentran siempre en proceso, diferencialmente abiertas a novedosas transformaciones y articulaciones (Hall, 1997b: 47, citado en Restrepo, 2004: 58). En este juego identitario, los actores sociales responden también a las articulaciones espacio-temporales que resultan de las dinámicas de poder, las cuales, finalmente les otorgan efectividad material y simbólica.

En el contexto municipal de Playa Vicente se observa en los últimos años, una dinámica en la que distintas localidades con población indígena —entre ellas Nuevo Ixcatlán— han optado por el camino de la municipalización, patentizando su condición étnica con la intención de emanciparse de las autoridades municipales de Playa Vicente, claramente ubicadas en los sectores ganaderos y mestizos más poderosos. Cada uno de estos pueblos ha actuado desde lógicas, narrativas y representaciones distintas y hasta el día de hoy solamente Santiago Xochiapan lo ha conseguido, mientras que Abasolo del Valle

y Nuevo Ixcatlán continúan en la espera de encontrar soluciones viables para culminar este proyecto, cuyo éxito no se vislumbra a corto plazo.

El caso de la municipalización de Santiago Xochiapan mostró elementos de negociación política sobre la base de la indianidad (Hernández, 2004). De manera análoga, las elites políticas de Nuevo Ixcatlán se apropian del mito fundador de la localidad, en la presunción por construir una memoria y una tradición propias. Esperan de este modo, conseguir argumentos válidos para erigirse como cabecera de un nuevo municipio. Los reclamos sustentados en la condición marginal de la localidad, como resultado del "sacrificio" de los reacomodados en favor del progreso de la nación, se esgrimen como una vía para el empoderamiento en el seno de un contexto regional del cual han sido excluidos. Es decir, se adhieren a la condición de marginalidad como componente aglutinador que les permite valerse de la causa de la población mazateca relocalizada. Sin embargo, ante la gestión de un agente municipal de extracción indígena, nos encontramos frente a una paradoja: por una parte se levanta la indianidad como valor positivo —la riqueza de su cultura, la belleza de sus trajes y de sus tradiciones, la valentía de los fundadores, el sacrificio de los reacomodados a favor del desarrollo nacional—. Por otro lado, se le atribuye un valor negativo, cuando se trata de la capacidad de agencia y negociación con las esferas políticas dominantes en la escala extralocal. Estas cualidades implicarían la elocuencia para esgrimir el discurso étnico y el valor del acervo cultural de los mazatecos, pero manteniendo en la práctica, una adecuada distancia. Se impone entonces la imagen del indio como reflejo de atraso e ignorancia.

En esta ambivalencia, el valor atribuido a lo mazateco se otorga en función del grado de alejamiento del Otro implicado en la relación: si la lengua y el orgullo de ser indio son valorados en el exterior, la fiesta de conmemoración responde a este movimiento en relación con el tema evocado, pero el descrédito hacia lo "verdaderamente indígena" permanece en el interior, entendido como espacio localizado (Demanget, 2000: 39). Es decir, se confiere significación a la identidad cultural de los mazatecos, pero en una relación de alienación con su participación económica y política.

# Bibliografía

AGÜERO, JOSÉ CRUZ

1998 *Desarrollo y transformación étnica y social entre los mazatecos de la Presa Miguel Alemán*, tesis de licenciatura, Facultad de Sociología, Universidad Veracruzana, Xalapa.

ANDERSON, BENEDICT

1983 *Imagined Communities: reflections on the origen and spread of nationalism*, Verso-NLB, Londres.

BARTOLOMÉ, MIGUEL ALBERTO

1977 *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, Siglo XXI, México.

BOEGE, ECKART

1988 *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en México*, Siglo XXI, México.

BONFIL, GUILLERMO

1990 *México profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, México.

DELGADO, ALFREDO

2000 "La conformación de regiones en el Sotavento veracruzano: una aproximación histórica", en Eric Léonard y Emilia Velázquez (coords.), *El Sotavento veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales*, México, CIESAS-IRD, pp. 27-41.

DEMANGET, MAGALI

2000 *El precio de la tradición. En torno a los intercambios entre riqueza económica y espiritual en la comunidad mazateca Huautla de Jiménez, Oaxaca*, Cuadernos de Trabajo, núm. 6, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales-UV, Xalapa.

GROS, CHRISTIAN

2000 "Ser diferente para ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera en América Latina", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, CIESAS-INI-M. Á. Porrúa, México, pp. 171-195.

HALL, STUART

1996 "Introduction: Who Needs 'Identity'?", en Stuart Hall y Paul Du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*, Sage, Londres, pp. 1-17.

1997 "Old and New Identities, Old and New Ethnicities", en Anthony King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 41-68.

HERNÁNDEZ, CLAUDIA

2004 "Los discursos y prácticas de la identidad étnica en el proceso de municipalización de Xochiapa, Ver.", en *Memoria de la Segunda Reunión Anual del Proyecto Idymov*, CIESAS-IRD-ICANH, Xalapa, pp, 129-135.

HOFFMANN, ODILE

2000 "La movilización identitaria y el recurso de la memoria (Nariño, Pacífico colombiano), en Cristóbal Gnecco y Martha Zambrano (eds.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Universidad del Cauca, Bogotá, pp. 97-120.

2004 "Lugares de fronteras: lecturas de un conflicto territorial en el sur de Veracruz, XVIII-XIX", en *Memoria de la Primera Reunión Anual del Proyecto Idymov*, CIESAS-IRD-ICANH, Xalapa, pp. 35-47.

KNIGHT, ALAN

1994 *Racismo, Revolución e Indigenismo. México 1910- 1940*, Cuadernos de Estudios sobre el Racismo, núm. 1, Universidad Autónoma de Puebla-Conacyt, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Puebla.

PALMA, RAFAEL

2004 *En un contexto de cambio demográfico y económico: dos cabeceras frente a la organización de su espacio rural. Isla y Playa Vicente (Sur de Veracruz, México)*, memoria, Escuela Doctoral de Geografía, Universidad París I-París IV, París.

RESTREPO, EDUARDO

2004 *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*, Universidad del Cauca, Cali.

Rodríguez, María Teresa

2004 "Etnicidad y prácticas de la diferencia en la construcción de un espacio local (Sotavento veracruzano)", en *Memoria de la Segunda Reunión Anual del Proyecto Idymov* CIESAS-IRD-ICANH, Xalapa, pp. 93-102.

Sánchez, María Alejandra

2005 *Juventud e identidad étnica en Nuevo San Martín, Municipio de Playa Vicente, Veracruz*, tesis de licenciatura, Facultad de Antropología, UV, Xalapa.

Velázquez, Emilia

2004 "Distintas formas de acercamiento a la historia local: la relación entre pasado y presente en una comunidad indígena del Sur de Veracruz", en Andrew Roth Seneff (ed.), *Recursos contenciosos. Ritualidad y reformas liberales en México*, El Colegio de Michoacán, Zamora, pp. 209-234.

# La (re)patrimonialización de ritos indígenas en un pueblo nahua de la Huasteca veracruzana. Situando un constructivismo esencialista indígena

*Anath Ariel de Vidas*
CEMCA

"Dios está en todas partes: en el sol, en la luna, en las estrellas, en los cerros, en las cuevas, en el agua y debajo de la tierra"

¿Quién dice estas palabras? No provienen del discurso sibilino de un viejo curandero y tampoco de la perorata de un *new ager* divagador. Estas palabras fueron pronunciadas por el sacerdote de la iglesia católica cuya parroquia abarca el pueblo nahua de La Esperanza, en la región de la Huasteca veracruzana, al noreste de México, donde este cura empezó su labor pastoral y yo mi trabajo de campo, en enero de 2004.

La homilía del padre refleja las ideas promovidas por la "Pastoral indígena", una corriente de la iglesia católica que sigue los preceptos de "la Nueva Evangelización" promovida por el Concilio Vaticano II. En sus inicios en los años 1960 y 1970, aquella pastoral se orientaba hacia la teología de la liberación con énfasis en la diferencia de clases y la opción preferencial de la Iglesia por los pobres en América Latina. Pero, a partir de la década de los ochenta ocurrió una transición dentro de la Iglesia que involucró la valorización de las particularidades autóctonas, matizando las condiciones clasistas en las cuales hasta entonces se ubicaban a los campesinos indígenas en el continente americano. Según esta nueva posición eclesiástica, las culturas autóctonas, aún precristianas, tienen un valor pedagógico ya que contienen en sí las "semillas del Verbo" que preparan para el Evangelio. Por lo tanto, hay que valerse de los rituales autóctonos con el fin de "inculturizar" el Evangelio (Lupo, 2006 y Quiroz Uría, 2005). Es importante subrayar que, a diferencia de la teolo-

gía de la liberación, el discurso de la Pastoral indígena es ideologizado pero en otro sentido ya que no se habla de lucha de clases por sí mismas, sino de culturas y de pobres. Como lo menciona Renée de la Torre (2004), la Pastoral (o la teología, en términos de la autora) indígena va más allá de la preferencia por los pobres, pues emprende un diálogo interreligioso entre el cristianismo y las religiones precolombinas presentes en los rituales, en los mitos y en las creencias de los pueblos indígenas de América.

Esta posición de la Iglesia se enmarca también dentro de una pluralidad de voces que se escuchan actualmente desde el catolicismo popular que negocia una nueva identidad latinoamericana (De la Torre, 2004) y que tienen como trasfondo los avances de las iglesias no católicas en el continente. Pero si éstas tienden a borrar el catolicismo a través del cual sobrevivían hasta entonces algunas prácticas autóctonas (Cahn, 2003 y Dow, 2005), la Pastoral indígena no borra nada, al contrario, hace revivir explícitamente lo indígena dentro del catolicismo. Esta estrategia de la inculturación puede tomar varias formas, entre otras, adaptaciones litúrgicas que involucran actuaciones y símbolos indígenas y una incorporación explícita (a diferencia de tiempos anteriores) de prácticas y categorías religiosas nativas (Durston, 2006). Así, como lo expresan los textos del Concilio Vaticano II, para ser más cristiano en el medio indígena uno tiene que ser más autóctono y retomar las costumbres ancestrales, reprimidas en otras épocas, para resaltar en ellas las expresiones culturales locales de los valores cristianos:

> La divina Providencia no niega los auxilios necesarios para la salvación a los que sin culpa, por su parte, no llegaron todavía a un claro conocimiento de Dios y, sin embargo, se esfuerzan, ayudados por la gracia divina, en conseguir una vida recta. La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero, que entre ellos se da, como preparación evangélica, y dado por quien ilumina a todos los hombres, para que al fin tenga la vida [...] Con su obra consigue que todo lo bueno que haya depositado en la mente y en el corazón de estos hombres, en los ritos y en las culturas de estos pueblos, no solamente no desaparezca, sino que cobre

vigor y se eleve y se perfeccione para la gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre.[1]

Uno de los rasgos sobresalientes en esta nueva ofensiva de la Iglesia es el hecho de que el principio de jerarquía interna se disgrega y los indígenas reciben el papel de protagonistas para encarnar una "iglesia autóctona". Así, en la región de estudio, en un encuentro de promotores indígenas laicos de esta corriente, acompañados por los curas de esta Pastoral, la meta sobre la cual todos se pusieron de acuerdo fue la siguiente: "promover e impulsar las culturas indígenas en la región huasteca a la luz del evangelio, para que siendo sujetos de nuestra formación integral construyamos la iglesia autóctona" (San Sebastián, Tantoyuca, 30 de mayo de 2005). La evangelización se da así a través del aliento a la participación activa de los indígenas con sus danzas, cantos, ritos e indumentarias reintroducidos a la liturgia.

En este artículo no se analizará el aspecto litúrgico de estas nuevas formas de religiosidad autóctona promovidas por la Iglesia (asunto que incumbe más bien a la historia/antropología de las religiones), sino la manera en que esta iniciativa primordialista es recibida y reacomodada en el seno de un grupo indígena que, hasta entonces, no se relacionaba con su patrimonio cultural en términos esencialistas y reinvidicativos. Esta problemática se ubica dentro de la temática más amplia de la producción de particularidades locales dentro de los procesos de globalización y su análisis permitirá discutir algunos presupuestos acerca del constructivismo y esencialismo identitarios.[2]

---

[1] Lumen Gentium, Constitución sobre la Iglesia, núms. 16-17; http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html, página consultada el 21 de octubre de 2005.

[2] Las informaciones provienen de un trabajo de campo intenso llevado a cabo en la localidad desde 2002.

## El escenario

El pueblo de La Esperanza se encuentra en las laderas occidentales de la Sierra de Otontepec en la región de la Huasteca baja del trópico húmedo, al norte del estado de Veracruz. La localidad está conformada por 165 habitantes repartidos entre 42 hogares. En La Esperanza los adultos de más de 30 años son, de manera general, bilingües (náhuatl y español) aunque el náhuatl de los más jóvenes es pasivo. Actualmente se habla a los niños únicamente en español. La localidad está conectada con la cabecera municipal de Tantoyuca ubicada a 20 kilómetros al norte con un servicio de transporte regular (cuatro veces al día); si uno camina media hora, llega a un pueblo más grande (San Sebastián) ubicado a la orilla de la carretera federal donde se venden y se compran productos; la luz eléctrica se instaló allí a principios de los años 1990. El agua proviene de los dos pozos locales.

Los habitantes de La Esperanza se dedican esencialmente a la agricultura. La mayoría son campesinos con su milpa y algunas vacas, algunos rentan sus pastos a ganaderos, otros sin tierra son jornaleros y unos con más preparación trabajan como maestros de primaria en las escuelas de los alrededores. La mayoría de los jóvenes ya no se queda en el rancho, emigra hacia la frontera norte donde encuentran trabajo en las maquiladoras. Cada hogar cuenta con, por lo menos, dos o tres jóvenes que emigraron. Por este despoblamiento acelerado en La Esperanza, la gente dice que "se va a acabar la comunidad". Además del dinero que mandan ocasionalmente los emigrantes a sus padres, la gente de La Esperanza goza en general de los distintos programas institucionales de apoyo a las poblaciones de escasos recursos en los ámbitos de la educación, apoyo a la producción, salud, infraestructuras, etc. En otros términos, la población de La Esperanza está integrada dentro de círculos económicos y sociales a nivel regional y nacional pero bajo los términos de su pobreza y no de su afiliación indígena.

## Una vida ritual densa

A pesar de la diferencia de ocupaciones económicas y de ingresos respectivos de cada quien, se observa una cierta cohesión en la formación social de esta comunidad. Entre los habitantes existen estrechas relaciones de parentesco (consanguinidad y afinidad) reforzadas por una red densa de lazos de compadrazgo que conllevan a actos solidarios y cotidianos entre los habitantes. Estas prácticas son una herencia de lazos de tipo del "refrigerador social" de ayuda mutua para contrarrestar condiciones materiales adversas (no totalmente superadas). El compromiso de cada quien con la comunidad y con sus miembros se observa formalmente en la participación igualitaria (los emigrantes son excluidos) en las obligaciones comunitarias (faenas, comités y comisiones) y afectivamente en la presencia de todos en los eventos sociales y rituales, colectivos e individuales, que se realizan en el pueblo.

En efecto, además de las celebraciones civiles y del calendario litúrgico católico, la vida cotidiana de los habitantes de La Esperanza está marcada por una serie de rituales que se sitúan en diferentes ámbitos: individual, familiar y comunitario. En lo individual, se trata de las curaciones, los ritos de paso —como el nacimiento y defunción que se agregan a los ritos católicos—, y las "promesas" que hacen los curanderos; es decir su pacto con el espíritu del cerro cercano que les da los poderes curativos y que implica ofrendas opulentas en la cima una vez al año; en lo familiar, se trata de las ofrendas a la milpa, al potrero y a la casa a principios del año, las ofrendas a los difuntos en noviembre y la ofrenda de elotes al cosechar; en lo comunitario, se trata de una ofrenda colectiva al cerro, una vez al año, de la bendición del pozo principal en mayo para que no se seque y, por supuesto, de la fiesta patronal del pueblo (15 de agosto) que moviliza a todos los habitantes, incluso a los emigrantes (muchos de ellos residen en Reynosa, Tamaulipas), y durante la cual, además del culto a la virgen-madre de Dios, se pueden observar ofrendas opíparas a la madre tierra.

Este aspecto tradicionalista de la vida local no quiere decir que los ritos

sean fosilizados. El hecho de que actualmente cada familia cuente por lo menos con dos o tres emigrantes, hizo juntar las ceremonias del cerro y del pozo del mes de mayo con la fiesta patronal en agosto, adaptándolas al calendario de las vacaciones con la finalidad de que los emigrantes del pueblo puedan participar en ellas. La fiesta patronal parece procurar así un mecanismo significativo para construir y sostener la comunidad más allá de la localidad misma (Cahn, 2003 y Petrich, 2006).

Ahora bien, al preguntar a los lugareños, y en especial a los jóvenes presentes en el rancho o emigrantes, qué es lo que les da el sentido de ser diferentes de los mestizos, la respuesta siempre gira en torno a estos ritos íntimos, caseros, familiares o comunitarios. Éstos se pueden definir como una religión autóctona paralela (compartida también con otros lugares de la región, véase Sandstrom, 1991), distinta de la católica, aunque ésta última no se ausenta de los ritos, por ejemplo, cuando se llevan imágenes al cerro o cuando se empieza con un rezo cristiano antes de empezar a hablar con la tierra: "la diferencia entre la gente mestiza y de rancho es más que todo en lo que toca a las curaciones, los trabajos y las ofrendas. Ellos dicen que son brujerías pero nosotros tenemos la fe" (Toña, 18 años, estudiante de preparatoria, julio de 2004); "Aquí se conserva lo valioso" (Jesús, 30 años, maestro de preescolar, mayo de 2005); "Es la tierra que nos da de comer, todo viene de la tierra, ella nos da la vida, es la vida" (Manuela, 45 años, maestra de primaria, enero de 2005); y finalmente: "Si no convives con la tierra, ella no te deja vivir" (Veron, 75 años, curandero, marzo de 2005).

Sin entrar en los detalles de cada ritual, podemos decir que todos los participantes están motivados por una creencia profunda acerca del papel de la tierra y sus diferentes espíritus en cuanto a la salud y al destino de los seres humanos en cuanto individuos o como parte de un colectivo, lo que implica, como en muchas religiones, una relación de intercambio entre humanos y seres tutelares. Por lo tanto, se puede afirmar que se trata de la actividad de culto más importante para los lugareños ya que crea una cierta visión del mundo, al mismo tiempo que una cierta identidad étnica en relación con

los no indígenas, incluso en el aparato eclesiástico que hasta la llegada de la Pastoral indígena tendía a rechazar estas prácticas. Y cuando los emigrantes regresan para cumplir con ciertos ritos de paso, curaciones o para subir al cerro, reafirman su compromiso con su cultura de origen y al mismo tiempo afirman y definen su pertenencia a un grupo cultural específico.

El sentido identitario de este espacio social parece, en consecuencia, girar alrededor de una cierta "comunalidad" (Martínez Luna, 2003) forjada por un conjunto de ritos y costumbres locales que permanecían dentro de la intimidad del grupo hasta el impulso que recibieron de parte de la Pastoral indígena interesada ahora en revitalizar las tradiciones autóctonas y fortalecer la identidad indígena. Antes de ver cómo se realiza esta cooptación, veamos primero cuáles son los orígenes de estas tradiciones y cuáles son los fundamentos de la identidad colectiva de la gente de La Esperanza.

## La cuestión de los orígenes

Al investigar el origen de algunas de las prácticas rituales, ahora reconocidas por la Iglesia, me di cuenta que nadie habla de tradiciones ancestrales en la Esperanza. Se trata al contrario de costumbres fundadas a mediados del siglo XX por un hombre venerado, originario de otra comunidad, quien durante una sequía terrible estableció que para beneficiarse de las lluvias había que realizar el rito del *Chicomexochitl* en el cerro próximo al pueblo. *Chicomexochitl* quiere decir en náhuatl "siete flores" y es el nombre del espíritu del maíz que provee la subsistencia y nutre el alma humana (Sandstrom, 1991: 133). La gente se animó, y llevó ofrendas a la cima del cerro, música y danza (enseñadas por el sabio), así, de repente, empezaron a caer mazorcas de maíz del cielo. Luego, la gente las llevó cerro abajo, acompañada por la música y la danza de mujeres, a la casa en donde se reunían para rezar y desde entonces, cada año, a principios de la temporada de lluvias, todo el pueblo sube al cerro para llevarle ofrendas. A partir de la constitución de este ritual, que ya existía en otras partes de la

región, se fomentaron la música y las danza en el pueblo, y otras ceremonias, tales como la bendición del pozo y las ofrendas de los elotes —todo un corpus de costumbres considerado hoy en día como parte medular de su cultura indígena local.

Según Schryer (1990: 182-183), quien trabajó en la zona cercana de Huejutla, en el estado de Hidalgo, el rito del *Chicomexochitl* es un culto revitalizado al espíritu del maíz con referencias milenarias que surgió en la Huasteca en 1944, un año en el cual hubo, en efecto, una sequía muy fuerte seguida por aguaceros desastrosos. Como en los testimonios recogidos en La Esperanza, los distintos testigos de Schryer siempre cuentan la aparición milagrosa del maíz, que fue llevado a la casa donde se reunía la gente para rezar, acompañado por música y danzas de niñas que representaban a la diosa del maíz. Este fenómeno se ubica, según Schryer, en un momento de profundos cambios debido a la introducción de carreteras en esta región, hasta entonces aislada, un comienzo de escolarización y de presencia de eclesiásticos; sería una respuesta cultural a las ambigüedades involucradas en estos procesos modernizadores. El rito al cerro de La Esperanza parece, por lo tanto, haber servido a la construcción simbólica de la identidad lugareña en un momento de crisis.

## La identidad local

A imagen de sus costumbres, el pueblo mismo de La Esperanza tampoco es "ancestral", sino que se formó a principios del siglo XX, en los tiempos de la Revolución, con gente que huía de la sierra cercana a Hidalgo y que se estableció en las tierras baldías de este lugar. Hoy, La Esperanza forma parte de un conjunto de localidades que integran desde 1955 los bienes comunales de Santa Clara Primero, una congregación de 11 000 hectáreas del municipio de Tantoyuca. Esta amplia comunidad agraria es muy conocida en la región por sus interminables luchas en contra de propietarios que se introdujeron dentro de su territorio. Sin embargo, en las pláticas con la gente, estos proce-

sos de formación de la localidad no parecen ocupar un lugar de importancia al narrar la historia del pueblo. Más allá de estos sucesos históricos, la sacralización del cerro cercano a La Esperanza, fechada a mediados del siglo XX, parece ser el acontecimiento fundador que dio identidad a esta comunidad. Así, desde la aparición milagrosa del maíz, se tomó una decisión colectiva y que se aplica hasta nuestros días: "Ya no se va a dejar esta costumbre, antes la dejaban porque los abuelos que sabían se murieron".

Ahora bien, es interesante notar que cuando alguien me narra estos hechos en La Esperanza, casi siempre agrega otro relato, de carácter más político. Éste concierne a la estadía clandestina en el rancho, a partir de los años setenta, de algunos activistas de una organización campesina (Organización Campesina Independiente de la Huasteca Veracruzana) que "vino a despertar a la gente". Se trata de militantes foráneos, inspirados en la teoría revolucionaria marxista-leninista-maoísta, quienes preocupados por las condiciones de miseria, explotación y represión en esta región, se reunían a menudo con campesinos para impartir charlas de capacitación ideológica y de información social (véase Ariel de Vidas, 1993). Estos activistas fomentaron en la lucha agraria, que si bien no tuvo éxito, se recuerda localmente como un aprendizaje de las relaciones extracomunitarias. Esta presencia de una decena de años en el seno de la comunidad, se narra siempre como un momento clave en relación con la concientización de los lugareños acerca de sus derechos y de la capacidad de luchar por ellos. Así, al "abrir los ojos", se decidieron a aprender la lengua española y… a cambiar el nombre de su localidad que se llamaba hasta entonces Huixachi: árbol espinoso en náhuatl o huizache (*Acacia farnesiana*) —por el arbusto espinoso con flores amarillas que abunda en la región— y ponerle un nuevo nombre promisorio y en español: La Esperanza.

A primera vista, la narración de la conformación del rito al cerro, así como la del nombramiento nuevo del pueblo, contadas a menudo en conjunto, parecen contradictorias. Por un lado, se habla de la recuperación de una costumbre autóctona anclada en creencias paganas. Por el otro, se habla de una concientización, si no de clase, por lo menos de explotados, que al abrirse al

mundo exterior les obligó a aprender la lengua dominante, dejando de hablar a sus hijos en náhuatl. Sin embargo, la contradicción aparente se disipa si hacemos a un lado la visión esencialista de lo que es ser indígena (costumbre, lengua, dimensiones temporales y espaciales, etc.), y hablamos más bien de la formación de una identidad local a través del apego al lugar por diferentes medios organizativos y colectivos que dan un sentido de afiliación común o de "comunalidad", término que se maneja igualmente en las reuniones de los catequistas y promotores de la Pastoral indígena donde se intenta reorientar este sentido hacia la revalorización de la cultura indígena en sí. En el siguiente apartado analizaremos las modalidades de esta revalorización.

## Entre la teología de la inculturación y el entendimiento local. La Pastoral indígena en La Esperanza

En La Esperanza logré observar todavía cómo se practicaban "a escondidas" —según las propias palabras de los lugareños— algunos rituales de índole colectiva que no están relacionados directamente con la liturgia católica y por lo tanto eran considerados paganos por la Iglesia. Hasta la llegada del sacerdote de la Pastoral indígena en 2004, la gente acudía a la iglesia de la cabecera de Tantoyuca con su cura mestizo —arrogante y despreciativo de las culturas indígenas esencialmente para cumplir ritos de paso (bautismos, matrimonios). Además, hasta hoy en día en la iglesia de Tantoyuca se aboga por el culto al Espíritu Santo y se califican las prácticas indígenas como "paganas", "brujerías". Los catequistas de La Esperanza describieron esta corriente de la Iglesia renovada como "moderna", mientras frente a ella se posiciona actualmente la nueva iglesia "indígena" "que nos entiende". La parroquia a la cual está adscrito ahora el pueblo de La Esperanza se encuentra en San Sebastián, a una distancia de media hora a pie. El sacerdote es indígena nahua, originario de un rancho en la sierra cercana, cuyos padres se visten todavía con su traje tradicional y son monolingües. Este cura habla a sus fieles en náhuatl ("un poco cambiado pero

lo entendemos") además se interesa por los ritos y costumbres locales, hasta promueve la renovación de algunos otros. La cuestión de la identidad indígena se manifiesta en este contexto de manera bastante evidente.

Las predicaciones del nuevo sacerdote fomentaron todo un proceso de valorización hacia el exterior de los ritos que se ejecutaban hasta entonces en la intimidad del grupo. La Pastoral indígena recupera, en efecto, poblaciones que hasta ahora estaban marginalizadas religiosamente del culto católico por la hegemonía del clero mestizo. Un ejemplo de esta recuperación se dejó ver en la región serrana de la Huasteca con el caso de una joven indígena que proclamó haber recibido mensajes divinos que le encomendaban la tarea de predicar la Palabra de Dios en náhuatl. Así se formó "la iglesia de Amalia" (*ca.* 1993-2004) rechazada al principio por la iglesia católica y sólo posteriormente recuperada paulatinamente por ella (véase Quiroz Uría, 2005). Cabe mencionar que hasta la llegada de la Pastoral indígena en la Huasteca, a principio de los años noventa, las iniciativas de revitalización de ciertas prácticas indígenas, sobre todo música y danza, ocurrían sólo de manera puntual, de acuerdo a programas institucionales de promoción cultural, por parte de maestros de danza o maestros bilingües (Ariel de Vidas, 1994). La novedad que introdujo la Pastoral indígena consiste en el reconocimiento y apoyo eclesiástico de prácticas rituales no lúdicas. Esta nueva posición de la Iglesia toca, por lo tanto, a las esferas más profundas de las creencias.

Por otro lado, la capilla de La Esperanza, construida progresivamente en concreto durante los últimos años, y se destaca por su relativo lujo en comparación con las casas modestas del pueblo, parece canalizar todos los esfuerzos (materiales y económicos) de los lugareños y formar un consenso. No sólo se expresa la voluntad de distanciarse de la iglesia mestiza de la cabecera, de afirmarse en cuanto entidad, sino también la voluntad de afirmarse como católicos frente a los protestantes que entraron en muchas comunidades vecinas (a partir de los años 1980) pero no en La Esperanza, donde la unidad de la gente es un valor que se cuida en sí mismo (se dice de manera explícita). En efecto, las religiones evangélicas con sus tendencias a alejar a sus fieles

de manifestaciones colectivas como la fiesta patronal (Cahn, 2003 y Dow, 2005), ponen en peligro la coherencia de este pequeño grupo social moldeado por un conjunto de creencias comunes, por la dinámica de las prácticas de reciprocidad y solidaridad que caracterizan su forma de sociabilidad, y pasan, entre otros, por el compadrazgo y los ritos católicos. Finalmente, todos estos esfuerzos encontraron una coincidencia feliz con la llegada del cura nahua en enero de 2004 y con la divulgación de la Pastoral indígena en esta región a través de los catequistas de cada pueblo.

La Pastoral indígena tiene todo un programa de concientización y capacitación social que se imparte por medio de talleres y encuentros. Ahora bien, los dos catequistas de La Esperanza que acompañé a algunos de estos encuentros se quedaban siempre callados y, en foros exteriores a la comunidad, su participación se hacía todavía de manera pasiva. Cabe mencionar que a estas reuniones acuden clérigos y laicos de toda la diócesis de Tuxpan involucrados en diferentes formas en la Pastoral indígena: algunos participan en esta corriente desde hace varios años y han acudido también a reuniones de instancia nacional, otros apenas están integrándose en esta dinámica, como es el caso de los catequistas de La Esperanza. Sin embargo, dentro de la comunidad y a través de estos catequistas, esta nueva postura de la Iglesia fomentó algunos cambios profundos, no tanto en la concientización política, sino con respecto a una cierta revalorización cultural.

## El ritual renovado de la bendición del pozo

Como ya se mencionó, este rito que se realizaba anteriormente —junto con el *Chicomexóchitl*— en una fecha movible entre los meses de mayo y junio cuando los pozos tendían a secarse, se programó, junto con el rito al cerro para el mes de agosto con la fiesta patronal para que los emigrantes que regresan al pueblo en esta fecha pudiesen participar en estos rituales. Sin embargo, el padre, al enterarse ahora de este rito, declaró que había que realizarlo, "como lo

hacían antes", en mayo, y darle al pozo ofrendas "como antes" lo que se dejó de hacer al realizar este rito en el marco de la fiesta patronal, en la cual, por la multitud de eventos rituales de ese día, "sólo se bañan a los santitos en el pozo porque no hay tiempo para hacer este rito completo, con la ofrenda".

En el día fijado por el cura, llegó toda una delegación de sacerdotes y de catequistas indígenas de la región, así como un grupo de mujeres vestidas con su traje tradicional que venían de la sierra donde todavía se viste de esta manera y en donde, según la gente de La Esperanza, se mantienen las tradiciones y la lengua de manera más "legítima". Estas mujeres bailaron largamente frente al pozo y a las ofrendas, al sonido de la música que tocaban los músicos de La Esperanza. Además de la antropóloga, quien ahora escribe, otros también tomaban notas del evento: los sacerdotes para "purificar los ritos y costumbres" y los catequistas "para cotejar con los ritos en nuestra comunidad, para ver dónde es diferente o igual". A este ritual asistió toda la gente de La Esperanza, incluso las niñas para quienes se pidió un permiso especial a la maestra para ausentarse de la escuela, con el fin de que pudieran bailar frente a la ofrenda, con los trajes tradicionales que sus abuelas ya no visten más.

Asimismo, acudieron a este evento curanderos de comunidades vecinas, a quienes pusieron los collares de flores, según la costumbre local para recibir a visitantes notables; todos ellos participaron activamente en la realización del ritual. Cabe mencionar que para la preparación de esta ceremonia, los catequistas de La Esperanza acudieron con las personas ancianas del pueblo y de los pueblos vecinos —entre ellos estaban los curanderos— para informarse de cómo se hacía antes este rito y cómo había que organizarlo hoy en día. Al terminar el acto, la gente se reunió en la capilla y ahí el padre se dirigió a la audiencia en náhuatl diciendo que los sacerdotes "vinieron a ver si este rito corresponde a la religión católica, y sí, es religión popular, dar de comer a la tierra, pero eso no es contra la religión, no había nada que purificar, sólo vivirlo y festejarlo". En el marco de esta campaña eclesiástica de reconocimiento de los ritos indígenas, pero al mismo tiempo de su "purificación", el padre pidió que se colocara una cruz en la cumbre del cerro sagrado de La

Esperanza, lo que se ejecutó con la aprobación unánime de los lugareños que aportaron dinero y mano de obra para erigir esta cruz de concreto. El evento se realizó el 3 de mayo de 2005, día de la Santa Cruz, con una participación masiva de la gente que subió al cerro acompañada por la música tradicional, hizo ofrendas y se curó allí con limpias hechas por los curanderos.

Es interesante mencionar que después del ritual del pozo, cuando todos los visitantes se fueron, un pequeño comité compuesto por los curanderos y hombres de sabiduría se dirigieron al otro pozo de La Esperanza, más pequeño, donde rezaron en español y náhuatl, "para que no se enoje". No le hicieron ofrendas, como al otro pozo donde intervino el padre, "porque este pozo no está acostumbrado a eso". Aquí vemos una de las características más sobresalientes de las iniciativas del padre, promotor de la Pastoral indígena: consiste en dividir y compartimentar rasgos culturales y ponerlos en escena en ámbitos descontextualizados, cuando anteriormente eran expresiones holistas que tocaban simultáneamente a muchas dimensiones de la vida cotidiana, ritual o social (Tooker, 2004 para un caso similar tailandés). Las ofrendas al primer pozo se hicieron por la iniciativa del cura que quería revitalizar una costumbre que ya no se practicaba en La Esperanza. Pero al ofrendar a este pozo había que compensar al otro, según la visión local que implica dar las gracias a todas las fuentes de abastecimiento. No se trata aquí de seguir las prácticas de ritos "clandestinos" lejos de la mirada del cura, sino más bien de seguir con una cierta coherencia cultual que, aparentemente, el cura ya no comparte a pesar de su origen indígena.

Estos eventos sirven aquí como ejemplos paradigmáticos de lo que está sucediendo con los avances de la Pastoral indígena en las comunidades. Por un lado, la intervención exógena —del cura— implica, además de un control, cierto autoritarismo en cuanto a la fijación de fechas y contenidos para los rituales que excluye las consideraciones endógenas —de la gente involucrada— para sus modificaciones y adaptaciones pragmáticas. Además, la intervención del padre fraccionó un complejo ritual porque la ceremonia del cerro (el *Chicomexochitl*) y la del pozo deben hacerse conjuntamente ya

que se llama y se pide agua y lluvia a todos los espíritus tutelares juntos. Sin embargo, de hecho, este complejo ritual sigue realizándose en su integridad en La Esperanza, conjuntamente con la fiesta patronal del pueblo, lo que le da sentido. La realización del rito hecha con anterioridad y separada en el mismo año de las dos ceremonias, la del pozo y la del cerro, parece haber respondido a las estipulaciones del padre, pero sin que tomara el sentido ritual para la gente. O sea, por un lado se cumplieron los deseos del cura y se celebraron dos eventos en el año respondiendo a la ideología de la Pastoral indígena. Pero por otro lado, se siguieron las prácticas locales nuevas: juntar todos estos rituales en un solo conjunto festivo adaptado a la coyuntura actual de la migración y que la gente tiene de estos ritos.

## El ritual de las ofrendas de elotes

Esta dislocación o compartimentación de los ritos por el fomento externo y la perseverancia local en seguir con las prácticas en su forma antigua, se manifestó también en otra iniciativa que tomó el sacerdote al desplazar el ritual de las ofrendas de elotes (en septiembre) del ámbito casero a la capilla. Al cosechar, cada unidad doméstica hace una ofrenda en el altar familiar que consiste en una construcción de tres pisos de maíces en sus diferentes etapas de crecimiento, multiplicados en cada capa por siete, número sagrado entre los nahuas y que aquí simboliza la fertilidad y la reproducción. El padre estipuló así que en adelante había que realizar este rito en la capilla de manera pública y, efectivamente, la gente de La Esperanza se reunió ahí, trayendo elotes que se pusieron frente al altar y, cada quien con su mata de maíz empezó a bailar frente a la ofrenda al sonido de los músicos. Al principio, la gente se veía un poco tímida, pero finalmente todos se animaron a bailar, hombres y mujeres, en filas separadas frente al altar y al bulto de elotes que se colocó ahí como ofrenda. Curiosamente, esta manera de organizar el rito público, distinta del rito privado, se parece mucho a una lámina encontrada en el Códice Florentino

y que aparece también en los folletos de la Cenami (Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas), el organismo respaldado por la Comisión Episcopal para Indígenas (CEI) que rige la Pastoral indígena. Una similitud que alude tal vez a las fuentes prehispánicas que inspiran estas iniciativas eclesiásticas.

Este evento, nunca antes vivido en La Esperanza, fue objeto después de muchas charlas llevadas a cabo en un sentido positivo. Fue una diversión y una novedad de la cual todos participaron con ánimo, todos menos los que no tienen milpa, ya que participar en este ritual sería un acto desprovisto de sustancia. Cabe mencionar que si bien todos apreciaron su participación en esta ceremonia pública, cada familia dedicada al cultivo de maíz hizo su ritual casero, de acuerdo a su propio calendario de cosecha, ya que la sustancia unívoca de esta ceremonia reside más bien en la relación estrecha entre los dueños de la milpa —el humano y el espiritual— y no tiene nada que ver con una actividad colectiva.

## ¿La invención de la tradición?

Así, con las iniciativas del padre, los rituales promovidos por él se vacían de su dimensión espiritual. Se les agrega componentes que no existían y se convierten en un tipo de espectáculo, cuyos destinatarios son, entre otros, personas de fuera, entre otras personas. En cuanto a lo temporal, la Iglesia remite el origen de los ritos a tiempos ancestrales, prehispánicos, mientras la gente los ubica a mediados del siglo XX. Con respecto a lo espacial, la Iglesia desplaza los ritos del ámbito privado al ámbito público, contribuyendo así a su esencialización de acuerdo a una visión externa y diacrónica de lo que tienen que ser los rituales indígenas hoy en día. Más aún, a través de la Pastoral indígena se da progresivamente una unificación regional de las prácticas (porque se cotejan) pero tal vez también una cierta colaboración intraétnica dentro de la región mediante los encuentros regionales de la Pastoral indígena. Por otro lado, en la recepción de esta iniciativa se ve una revitalización de ciertos ritos a través de la investigación interna entre los que todavía saben y por ello una cierta concientización y conceptualización acerca de los procesos de tradicionalización

de las prácticas rituales. En cuanto a este último punto, es significativo notar que cuando el catequista de La Esperanza comunicó en una junta la decisión del sacerdote de realizar el rito al pozo y su intención de llegar al pueblo con una delegación para observar esta práctica, ese hecho suscitó de parte de un hombre de 50 años el siguiente comentario: "nunca he visto que se hacen ofrendas al pozo"; a lo cual algunos ancianos le contestaban que antes sí se hacía la bendición del pozo de esta manera, con ofrendas. "Bueno, tengo otra pregunta" siguió, "¿vamos a hacer este ritual sólo ahora para estos visitantes o ya se va a hacer cada año, como una tradición?"

Según Eric Weil (1971), la tradición en las sociedades "tradicionales" se basa en estructuras esenciales, pero inconscientes, de la vida mental y social de los individuos que las componen. En tales sociedades no hay lugar para el concepto de tradición, porque ellas no admiten la posibilidad del cambio. Los cambios sufridos en dichas sociedades no son percibidos como tales porque no hay un referente explícito de tradición del cual se pudiera desviar. El contenido de una tradición no se toma en cuenta en sociedades tradicionales, sino más bien su pertinencia en un contexto más amplio (Boyer, 1986).

Ahora bien, en La Esperanza, el concepto de tradición existe por la alfabetización y la influencia de la escuela ("que nos ha civilizado") y ahora de la Iglesia. Los cambios sufridos en esta sociedad son totalmente perceptibles como lo atestiguan los comentarios acerca de la migración, los cambios de fechas efectuados voluntariamente para la fiesta patronal, o hasta las descripciones que da la gente acerca de las ventajas de la modernización tecnológica, como las facilidades en la comunicación y los transportes, en relación con los tiempos anteriores de aislamiento espacial y social (véanse también Ariel de Vidas, 1994 y 2002). Sin embargo, las prácticas rituales que se realizan en La Esperanza no se hacen solamente porque el padre así lo quiera, sino que están establecidas en un conjunto de creencias preexistentes, todas motivadas por una creencia profunda acerca del papel de la tierra y sus diferentes espíritus en cuanto a la salud y al destino de los seres humanos. En esta articulación de invenciones-primordialización-recuperaciones-adaptaciones de tradiciones, no hay que olvidar

que las creencias involucradas en los rasgos instrumentalizados por la Iglesia tienen todavía un vigor sustancial para los individuos implicados (véase López Austin, 2001). La vivacidad de estas prácticas se percibe en el hecho de que su continuidad se hace a través de cambios, variaciones y adaptaciones a la realidad actual y sobre todo, en el hecho de que su realización es una opción escogida con fervor, entre otras disponibles en la multireligiosidad actual.

Sin embargo, con la iniciativa eclesiástica en La Esperanza y los cambios conceptuales y formales que genera en cuanto a ciertos rituales considerados como tradicionales, tenemos la suerte de poder identificar la huella del evento para entender la forma cultural de la historia. Encontramos así todos los ingredientes para diagnosticar fenómenos de "invención de la tradición" (Hobsbawm y Ranger, 1983), estratificados además, ya que según los lugareños la Iglesia se apropia ahora de los ritos renovados en tiempos relativamente recientes, como si fueran ancestrales. No obstante, se ve también que a pesar de que las iniciativas del cura se apliquen no se acatan totalmente ya que los ritos autóctonos se siguen ejecutando de manera paralela, según el entendimiento local, lo que muestra el margen de maniobra que manejan todavía los miembros de la comunidad sobre propias prácticas. Si podemos entender *a priori* el objetivo de la instrumentalización eclesiástica actual de los ritos indígenas, nos queda preguntar: ¿por qué la gente de La Esperanza colabora con tanto ánimo con las iniciativas actuales del sacerdote?

Vimos que dichas iniciativas del religioso acerca de la renovación de algunos rituales se reciben en La Esperanza con mucho entusiasmo, pero a pesar de la autoridad de aquel, se les aplican ciertas reservas. Estamos todavía en una etapa en la cual los ritos tienen un valor sustancial para los lugareños —no son meras manifestaciones folclóricas—, y por lo tanto, ellos colaboran con las iniciativas del cura aunque, paralelamente, siguen practicando sus ritos según su propio entendimiento. Es aquí donde se ve la importancia de precisar el locus del discurso, desde adentro o desde afuera, hacia adentro o hacia fuera del grupo indígena. A pesar de que la gente de La Esperanza ve el patrimonio indígena de manera propia, la iniciativa eclesiástica le permite

construir una identidad étnica más conceptualizada hacia los otros y, sobre todo, manejar su diferencia como vínculo social con el mundo exterior sin tener que dejar sus rasgos culturales, sino al contrario. En efecto, la Iglesia, al reconocer los ritos autóctonos, fundamento de la identidad indígena, opera una reconciliación histórica con los grupos aborígenes. Hasta ahora, éstos desarrollaron una religión bipartita en la cual existía una situación conflictiva sustancial, surgida del hecho de que la consolidación de su identidad autóctona se hacía sobre la base de prácticas reprimidas por la religión católica que ellos adoptaron.

Es aquí, en este encuentro entre políticas globales y recepción local que podemos percibir el "tribal slot" (Li, 2000) o lo que Stuart Hall (1995) calificó como "el lugar del reconocimiento", en este caso el régimen de representación asignado a los indígenas pasa a través de la difusión de nociones esencialistas acerca de su cultura. Y cuando los actores sociales adoptan estas nociones, no se tratará necesariamente de un esencialismo estratégico, sino de una adopción de una idea de cultura favorecida por la globalización para garantizar recursos económicos y derechos sociales y en este caso culturales (véase Sylvain, 2005; Tooker, 2004).

El lugar del reconocimiento, promovido aquí por la Pastoral indígena, concierne al ámbito de las creencias —tanto tiempo ocultas—, como uno de los constituyentes mayores de la identidad indígena (forjado por supuesto por la acción de la historia sobre la construcción identitaria). La Iglesia reconoce ahora ciertas creencias autóctonas que había reprimido, dichas creencias se validan por "la referencia a la autoridad legitimadora de una tradición", al pasado (Hervieu-Léger, 1996: 38). En este proceso de reconocimiento dentro de la integración a esferas sociales más amplias, lo étnico ya no se define tanto en relación con otros grupos humanos con los cuales la tendencia es ahora a la homogeneización. Como lo sugiere Tooker (2004), lo étnico ahora y en el contexto multicultural moderno ya no es una identidad colectiva basada en un complejo de prácticas y creencias específicas en relación con un cierto espacio, sino que se simplifica al compartimentarse en formas modulares entendidas

universalmente, tales como las esferas inocuas de los ritos, música y danza. En otros términos, dentro de la ideología de la modernización homogeneizadora, lo étnico vuelve a ser el propio pasado de los grupos indígenas.

## Conclusión

Según las observaciones de diferentes autores que han analizado el fenómeno de la teología de la inculturación en distintos lugares a través del continente americano (Durston, 2006 y Lupo, 2006), los agentes de esta "nueva evangelización", curas nativos o no, en su afán por propagar esta Pastoral entre sus feligreses indígenas tienden a apegarse a un esencialismo cultural e histórico, visiones binarias basadas en ideas de pureza y de continuidad cultural directa desde los tiempos precolombinos o, en el contexto mexicano y según algunos apóstoles de esta corriente, desde los tiempos "precuauhtémicos". Esta nueva evangelización conlleva, por lo tanto, a un revivalismo cultural problemático en la medida en que se trata de una instrumentalización exógena de las particularidades culturales autóctonas orientadas dentro de una relación de fuerza entre el poder eclesiástico y las comunidades indígenas receptoras (Chávez Castillo, 2000). Estas iniciativas, calificadas por Alessandro Lupo (2006) como una verdadera "revolución copernicana" en el mundo católico y que se reciben en el seno de las comunidades con mucho entusiasmo, fomentaron allí no sólo un recrudecimiento de devoción sino, como lo vimos en el caso de La Esperanza, una cierta revitalización y reorganización de ritos indígenas locales. En efecto, la política eclesiástica que se desarrolló paralelamente a procesos globales y nacionales de cambio —de políticas de clases a políticas de etnicidad— parece fomentar entre los grupos indígenas involucrados un proceso de refuerzo de sus especificidades étnicas y procurar así una demostración de producción de las particularidades locales dentro de los procesos de globalización. La Pastoral indígena forma parte de estas fuerzas globales que intentan imponer modelos estandarizados, genéricos y por lo tanto fic-

ticios de las culturas locales, los cuales, aunque no siempre concuerdan con las prácticas y visiones locales, no obstante, son adoptados parcialmente por las sociedades receptoras.

En el caso presentado, hemos visto una situación de esencialismo instrumentalizado, por una instancia foránea, de las particularidades culturales de un grupo, situación por la cual éste se moviliza, aunque sea por razones distintas. Este fenómeno de intensificación local de particularidades étnicas consiste, tal vez, en una respuesta defensiva en contra de las fuerzas homogeneizadoras de la modernización y del neoliberalismo con su poder de imposición global que afectan las regiones indígenas. Se observa una aparente paradoja entre procesos de globalización, por un lado, y procesos de resurgimiento/fomento de las pertenencias primordiales, por el otro. Este tipo de encuentro caracteriza uno de los fenómenos que acompañan a la globalización y que consiste en la importación de aspectos culturales fragmentados que vienen de otros ámbitos históricos y sociales y que no se refieren forzosamente a subjetividades locales. Ahora bien, la discusión académica en torno a la cuestión de las identidades étnicas ya superó la dicotomía entre esencialismo y constructivismo, atravesándola dialécticamente al mostrar la esencialización de lo construido y el constructivismo de lo esencialista. Sin embargo, cuando analizamos un estudio de caso, es importante situar el constructivismo esencialista indígena endógeno y exógeno de los locutores e interlocutores del discurso identitario al ubicar la relación global-local en sus múltiples estratos sociales e históricos. Así, podemos resolver esta paradoja de la "glocalización" (Robertson, 1995) si en lugar de privilegiar las determinaciones culturales o sociales, se analizaran los procesos de producción y de reproducción de la diferencia cultural en un contexto de dominación. La instrumentalización de la cultura indígena por parte de la Iglesia contribuye a la promoción de una definición esencialista y folklorista de la identidad autóctona, así como a la explotación de los indígenas como arma en contra de las demás corrientes religiosas. Al responder a esta iniciativa, los indígenas involucrados en esta nueva evangelización, siguen dominados hasta en las formas que toma su resistencia a la dominación.

# Bibliografía

ARIEL DE VIDAS, ANATH

1993 "Una piedrita en los zapatos de los caciques. Ecos y repercusiones de las políticas de desarrollo rural en la Huasteca veracruzana", *Estudios Sociológicos*, núm. 11 vol. 33, Colegio de México, México, pp. 741-767.

1994 "Identité de l'Autre, identité par l'Autre: la gestion du patrimoine culturel indien dans le nord-est du Mexique", *Cahiers des Sciences Humaines,* núm. 30 vol. 3, ORSTOM, París, pp. 373-389.

2002 [1996] *Memoria textil e industria del recuerdo en los Andes. Identidades a prueba del turismo en Perú, Bolivia y Ecuador*, Abyayala, Quito.

BOYER, PASCAL

1986 "Tradition et vérité", *L'Homme*, núms. 97-98, vol. 1-2, pp. 309-329.

CAHN, PETER

2003 *All Religions are Good in Tzintzuntzan: Evangelicals in Catholic Mexico*, University of Texas Press, Austin.

CHAVES CASTILLO, SANDRA

2000 "Los curas pusimos las costumbres... y las podemos cambiar", *Alteridades*, núm. 10, año 19, UAM, México, pp. 69-78.

DE LA TORRE, RENÉE

2004 "Latinidad y catolicismo popular: un lugar donde se negocia la identidad latinoamericana", en *La latinité en question*, IHEAL-Unión Latina, París, pp. 342-358.

DOW, JAMES

2005 "THE EXPANSION OF PROTESTANTISM IN MEXICO: AN ANTHROPOLOGICAL VIEW", *Anthropological Quarterly*, núm. 78 vol. 4, George Washington University, Washington, D.C., pp. 827-850.

DURSTON, ALAN

2004 Review of Andrew Orta, *Catechizing Culture: Missionaries, Aymaras, and the*

*"New Evangelization"*, Columbia University Press, New York, *Anthropological Quarterly*, núm. 79 vol. 1, pp. 179-182.

HALL, STUART

1995 "Negotiating Caribbean Identities", en *New Left Review*, núm. 209, Verso, London, pp. 3-14.

HERVIEU-LÉGER, DANIÈLE

1996 "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas", en G. Jiménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, UNAM, México, pp. 23-45.

HOBSBAWM, ERIC, Y RANGER TERENCE (EDS.)

1983 *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.

LAS CASAS, BARTOLOMÉ DE

1975 *Apología*, Editora Nacional, Madrid.

LI TANIA, MURRIA

2000 "Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot", en *Comparative Studies in Society and History*, núm. 42 vol. 1, Cambridge University Press, Nueva York, pp. 149-179.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

2001 "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CONACULTA-FCE, México, pp. 47-65.

LUPO, ALESSANDRO

2006 "Pagani o cristini? Il recupero della religione azteca nel México indigeno di oggi", en Alessandro Lupo, Leonardo López Luján y Luisa Migliorati (coords.), *Gli Aztechi tra passato e presente. Grandezza e vitalità di una civiltà messicana*, Roma, Carocci, pp. 181-199.

MARTÍNEZ LUNA, JAIME

2003 *Comunalidad y desarrollo*, CONACULTA, México.

PABLO, OBISPO DE LA IGLESIA CATÓLICA

1964 "Constitución dogmática lumen gentium sobre la Iglesia", Capítulo II,

pp. 16-17, 21 de noviembre de 1964 (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html), fecha de consulta: 21/10/2005.

PETRICH, PERLA

2006 "De la tradición y la modernidad: San Pedro, un pueblo maya del lago Atitlán de Guatemala", *Trace* núm. 50 (en prensa).

QUIROZ URIA, SITNA

2005 "El movimiento de Amalia Bautista en la Huasteca meridional. Milenarismo y cambio social a finales del siglo XX", ms. no publicado.

ROBERTSON, ROLAND

1995 "Glocalisation: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity" *in* M. Featherstone, S. Lash y R. Robertson (eds.), *Global Modernities*, Sage, Londres.

SANSTROM, ALAN

1991 *Corn is Our Blood. Culture and ethnic identity in a contemporary Aztec Indian village*, University of Oklahoma Press, Norman.

SCHRYER, FRANS

1990 *Ethnicity and Class Conflict in Rural Mexico*, Princeton University Press, Princeton.

SYLVAIN, RENÉE

2005 "Disorderly development: Globalization and the idea of 'culture' in the Kalahari", en *American Ethnologist*, núm. 32, vol. 3, American Ethnological Society, Iowa, pp. 354-370.

TOOKER, DEBORAH E.

2004 "Modular Modern: Shifting Forms of Collective Identity among Ahka of Northern Thailand", en *Anthropological Quarterly*, núm. 77, vol. 2, George Washington University, Washington, D.C., pp. 243-288.

WEIL, ERIC

1971 "Tradition et traditionalisme", en *Essais et Conférences* (t. 2), Plon, París, pp. 9-21.

# CUARTA PARTE

# SUBVERTIR LA DIFERENCIA

# Desdibujamientos y ratificación de las fronteras étnico-raciales: mestizajes y reindianización en el piedemonte amazónico colombiano

*Margarita Chaves*
ICANH

Yo pensaba que me gustaba ser más indígena que blanco porque miraba desde un punto de vista que había más ayudas del Estado, al uno reconocerse como indígena, había más oportunidades para uno salir adelante, menos que digamos ser colonos, más rechazados éramos, no teníamos educación, salud, ni respeto y muchas cosas mas. Principalmente empecé yo —como si quería formar un cabildo, tenia que reconocerme yo— entonces tenía que empezar a preguntar a mi mamá, a mi papá, de dónde eran ellos, cómo eran los abuelos, qué apellidos tenían, y ya, ahí tenía una noción. Mi papá es de Toribio, Cauca, él tiene el apellido Salazar Ipía y, entonces, el Ipía sí es indígena, de la etnia Páez. Desafortunadamente, los abuelos por parte de mi papá no los conocí, pero mi mamá me cuenta que la abuela era indígena, netamente indígena Páez. Y sí, viendo bien, mis tíos y mi papá tienen físicamente rostro de Páez. Entonces mis tíos, tres que viven en Caicedo y otro aquí en Mocoa, son físicamente Páez. ¡Eso no hay que negar mucho que uno es indio! Mi mamá también la comencé a investigar. [...] Se vino ella de Nariño como de diez o nueve años, muy niña. Pero ella no sabía si estaban afiliados a cabildo o no. La abuela yo sí la alcancé a distinguir y ella sí tenía físico de Nariño. Entonces digamos así, soy netamente indígena (Entrevista con Segundo Salazar, joven reetnizado pasto residente en la cabecera municipal de Villagarzón, Putumayo, diciembre de 2004).

Desde finales de la década de 1980, pero con especial auge a partir de la reforma constitucional de 1991 que garantizó derechos específicos para las poblaciones indígenas, se generó, en diversas regiones de Colombia, el reclamo de una identidad indígena por parte de individuos y comunidades que hasta hace poco no se reclamaban como tales (Chaves, 2005). Esta dinámica identitaria, conocida como reindianización (o reindigenización), se encuentra hoy muy extendida en el país, con desarrollos diferentes, según las particularidades históricas regionales de articulación política de los pueblos indígenas (Chaves y Zambrano, s.f.). En su devenir, la reindianización se ha transformado en reetnización, es decir, en el reclamo de identidades étnicas específicas por parte de los sujetos reindianizados. En este sentido, y siguiendo a Barth (1987), la diferenciación étnica promovida por la competencia por el acceso a recursos y derechos del Estado ha acentuado la construcción y ratificación de fronteras étnicas y raciales, que han entrado a funcionar como marcadores para grupos hasta entonces aparentemente "no marcados" de la población colombiana. Ahora bien, en la medida en que la movilidad identitaria que se expresa en la reindianización implica el reverso de las dinámicas de deindianización que caracterizaron el periodo de la nación mestiza, el desdibujamiento de la frontera étnica también está presente y asociado con la ratificación que busca la reetnización misma. Esta tensión entre ratificación y desdibujamiento de la frontera étnica es un elemento constitutivo de los procesos de reindianización, por cuanto el mestizaje, como discurso y como práctica, juega un papel protagónico en dichos procesos. En la medida en que el mestizaje posibilita la "desmarcación", vía el blanqueamiento, así como la "marcación", vía la reindigenización, abre caminos para la producción de nuevas identidades étnicas y raciales a partir del desdoblamiento de sus componentes. Ahora bien, ambos procesos deindianización y reindianización, ratificación y desdibujamiento, tienen su contraparte en la definición de pertenencias a estructuras estratificadas de relaciones sociales.

El artículo está organizado en tres partes. En la primera, presento de manera sintética los aspectos políticos más significativos que enmarcan los

procesos de reindianización en Colombia. En la segunda, hago una apretada síntesis de aproximaciones antropológicas recientes al mestizaje, en la que sintetizo aspectos de una reflexión más amplia sobre los dilemas de la movilidad identitaria en Colombia, desarrollada conjuntamente con Marta Zambrano (Chaves y Zambrano, 2006). Finalmente examino el papel que juega el mestizaje en la articulación de las identificaciones étnicas, raciales y sociales que caracterizan los procesos de reindianización, tal como se presentan en Putumayo. Para ellos analizo las aproximaciones de algunos sujetos reindigenizados/reetnizados a sus propios mestizajes, los cuales sirven como soporte de sus reclamos de una identidad indígena.

Putumayo, la región de estudio, es una región fronteriza en múltiples sentidos: como zona de transición entre los ecosistemas andinos y amazónicos, como frontera internacional entre tres estados nacionales —Colombia, Ecuador y Perú— y como frontera de colonización para cientos de campesinos sin tierra y desempleados urbanos. Históricamente se ha caracterizado por una tenue presencia del Estado y por el desafío que comunidades civiles y grupos armados le plantean por diversos medios. La economía regional depende de la explotación de petróleo, maderas, y el cultivo de hoja de coca para su procesamiento con destino al mercado mundial, controlado ampliamente por la guerrilla y los paramilitares.

Desde hace una década, guerrilla, paramilitares y ejército se disputan el control militar, económico y político de extensas áreas rurales de este territorio, generando desplazamientos espaciales de población, internos y externos, que han reconfigurado el carácter eminentemente rural de su población, y han acelerando los procesos de urbanización. Con respecto a la composición étnica y demográfica de su población, la mayoría de sus 378 000 habitantes de Putumayo son "mestizos", generalmente colonizadores de tercera a primera generación, que migraron desde otras áreas del país. Los migrantes y sus descendientes no se identificaban, sino hasta hace poco tiempo, como étnicos, ni como "mestizos". Ellos se referían a sí mismos como "colonos", término que alude a su origen migrante. Una significante proporción de estos colonos vino

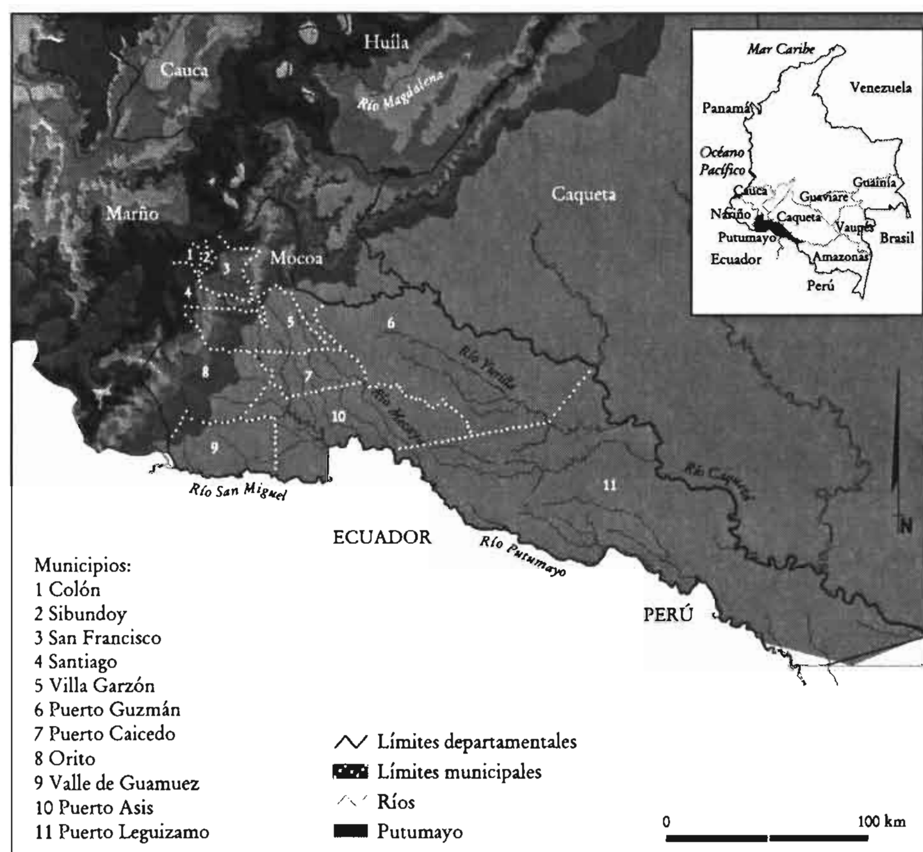



Figura 12. El departamento del Putumayo, Colombia.

desde los vecinos departamentos de Cauca y Nariño, en el suroeste colombiano, áreas que en conjunto presentan el número más grande de población indígena en Colombia. De acuerdo con las proyecciones del censo oficial de 1993 para 2004 (DANE, 2004), 16 000 de los 378 000 habitantes de Putumayo son indígenas. Esta cifra se contradice con la del Plan de Política Económica para la Población Indígena (Conpes, 2004), según el cual la población indígena asciende a 25 688 individuos.

Antes de que los procesos de reindianización comenzaran a multiplicarse, los grupos étnicos reconocidos por el Estado eran: inga, kamsá, siona, kofán

y huitoto, así como algunos grupos de indígenas migrantes emberá-catío, venidos de Rizaralda, y paéz, del Cauca, que obtuvieron reconocimiento en la década de 1980. En 2000, la consolidación de los procesos de reinidianización y reetnización había incrementado las cifras de la población indígena a nivel regional en un 20%, y el sustrato de la diversidad étnica regional con las identidades étnicas adoptadas por lo colonos de ancestros indígenas tales como: awa, pasto, páez (nasa), yanacona y pijao. El mapa siguiente permite ubicar la región y en ella las municipalidades mencionadas en algunas partes del texto.

## Nación pluricultural, derechos étnicos y subjetividades políticas

La constitución colombiana de 1991 con su imaginario de nación pluriétnica y multicultural —en oposición a la idea anterior de la nación mestiza— y reconocimiento de derechos específicos para las poblaciones indígenas y afrodescendientes, ha jugado un papel central en la producción de nuevas subjetividades políticas, étnicas y raciales en el país. Por un lado, individuos y comunidades que hasta hace poco no se identificaban como indígenas, han comenzado a reconfigurar sus supuestas "identidades mestizas" para reclamarse de nuevo como indígenas, con el propósito de acceder a la ciudadanía multicultural.[1] En el contexto de la nación mestiza intentaron despojarse, por diferentes medios, de las huellas que permitía identificarlos como indígenas y evitar ser discriminados. Paradójicamente, hoy las buscan afanosamente con el fin de ser reconocidos como indígenas y alcanzar de este modo su inclusión en la nación pluricultural. En muchos casos, la racialización de sus identidades indígenas rompe el largo silencio sobre la exclusión de las identidades raciales "mestizas" e indígenas y se ha constituido una "solución" a la mano

[1] Por ciudadanía multicultural me refiero al reconocimiento de derechos en la diferencia, en este caso entendida como diferencia étnica.

para aquellos que enfrentan dificultades para sustentar sus identidades indígenas. De manera análoga, grupos de población afrodescendiente que hasta entonces se (auto)denominaban "negros", iniciaron procesos de inscripción en categorías étnicas de africanidad. La etnizacion de las identidades negras puede ser interpretada como "una relocalización de 'lo negro' en estructuras de alteridad" (Wade, 1997, en Restrepo 2004: 699), y así mismo evidencia el carácter histórico, cultural y políticamente construido de los sujetos negros.

Por otra parte, la reindianización ha puesto de manifiesto la tensión presente en la Constitución de 1991 entre el principio que reconoce el carácter multicultural de la nación colombiana y el contenido específico de dicho reconocimiento, traducido en derechos territoriales y recursos políticos y económicos para los colectivos étnicos. Como lo ha señalado el constitucionalista Rodrigo Uprimy (2001), los ideales multiculturalistas que se adicionaron al modelo político del Estado Social de Derecho en la constitución de 1991 tenían la intención de superar las prácticas excluyentes del proyecto nacional homogenizador de la anterior constitución de 1886. Se pensaba que ambos principios combinados darían por resultado una pieza de discurso ideológico adecuada para otorgar una mínima justicia social y material a sus miembros asociados. Mediante la acción política, amplios sectores de la población socialmente marginada podrían dar tránsito a una progresiva inclusión y a la reconstrucción nacional en un país devastado por la guerra.

Sin embargo, la tensión entre reconocimiento multicultural y derechos específicos para los grupos de población étnica se hizo evidente a medida que el Estado intentó poner en práctica los principios redistributivos que enmarcaron la nueva constitución. De manera irónica, al tiempo que la nueva constitución proclamaba el Estado Social de Derecho como marco de la política social del Estado, éste promovía la privatización de sus responsabilidades. Así, mientras que la constitución de 1991 demandaba un estado más fuerte y unas políticas redistributivas más amplias para mejorar la calidad de la democracia, los gobiernos locales empujaron políticas privatizadoras que disminuyeron la participación del Estado y favorecieron los mecanismos e intereses del

mismo en la asignación de los recursos económicos y de servicios sociales (Uprimy, 2001). Los únicos procesos redistributivos que se emprendieron con posterioridad a la ratificación de la Constitución, fueron aquellos tendientes a hacer efectivo el reconocimiento de la multiculturalidad mediante transferencias económicas a los resguardos[2] indígenas y a algunas empresas prestadoras de servicios de salud en áreas indígenas (Van Cott, 2000). Este giro hacia la descentralización fiscal en el marco del reconocimiento a la multiculturalidad creó una nueva regulación de demandas políticas y económicas que empujó la movilidad identitaria en diversas regiones del país.

En Putumayo, los procesos de reindianización se iniciaron hacia finales de los años 1980, en el pico de la producción de discursos expertos que propendían por la defensa de la diversidad cultural y biológica de la Amazonia. Sin embargo, fue en la década de 1990, después de la reforma constitucional, cuando se expanden en diversas comunidades del territorio, articulándose a la vez con fuerzas políticas y económicas locales y globales (políticas territoriales, preocupaciones ambientales y culturales, políticas de desarrollo) de corte neoliberal. En la investigación (véase Chaves 2003a, 2003b) he identificado dos momentos de este proceso: (1) el inicial, cuando comunidades heterogéneas de colonos y de indios deindianizados comenzaron a reclamar una identidad indígena y a crear cabildos con el fin de avenirse con los requerimientos que el Estado les planteaba para su reconocimiento como indígenas; y (2) el momento cuando el Estado promueve la "depuración" de las múltiples afiliaciones étnicas de cada cabildo como medida para controlar la multiplicación de los

2 El resguardo es una forma colectiva de tenencia de la tierra que instituyó la corona española durante el periodo colonial para proteger la fuerza de trabajo indígena y organizar el pago del tributo en la región Andina. La ley 89 de 1890 retuvo la figura legal del resguardo en la legislación colombiana, aboliendo el pago del tributo. Este reconocimiento legal le otorgó estatus oficial a los resguardos y a sus formas de gobierno autónomo, expresadas en los cabildos, los cuales, en las manos de los indígenas, se convirtieron en instrumentos legales poderosos para defender su derecho a sus tierras. Comparados con los de la zona andina, los resguardos y los cabildos en Putumayo, así como en el resto de la región Amazónica, son de reciente creación. La mayoría de ellos fueron constituidos hacia finales de los años 1970, y principalmente en los años 1980.

mismos, y desobligarse de atender las demandas constitucionales de las cada día más numerosas comunidades étnicas indígenas. Contrario a lo planeado, su intervención sólo consiguió incentivar los reclamos identitarios.

El examen de estos momentos evidenció la vaga definición de afiliación étnica con la que opera el Estado colombiano, la cual aún no llega a constituir un cuerpo normativo coherente, sino un multiplicidad, muchas veces contradictoria, de apreciaciones disponibles en los articulados de leyes pertenecientes a diferentes periodos y fragmentos de jurisprudencia referidos a casos particulares (véase Chaves, 2003a). Esta situación resulta comprensible si consideramos que desde el siglo XIX y hasta hace poco, los únicos interesados en mantener vigentes sus vínculos con una identidad indígena eran los habitantes de los resguardos. Sin embargo, como era de esperarse, en un país donde la mayoría de la población no cuenta con garantías de acceso a derechos básicos, si la ley que define quién es un indígena, media el acceso a recursos y derechos, sus efectos performativos se vuelven centrales en la definición de las identidades étnicas. Así, a la vez que la gente reindianizada se suscribía a la definición formal de indígena existente en el momento, la provisión legal creaba el sujeto étnico que la ley delineaba. Esta situación motivó a sectores pobres y desprotegidos de la población mestiza a intentar reconstruir su ancestro indígena para acceder a ciertos derechos. Paradójicamente, también obligó al Estado a redefinir de nuevo el sujeto de su política étnica con el fin de recomponer de manera efectiva su hegemonía entre los sujetos de la diferencia, a medida que él mismo generaba y promocionaba una competencia por recursos simbólicos y materiales entre ellos (Chaves, 2003a).

En Putumayo, la competencia enfrentó a viejos (reconocidos) y nuevos (en lucha por el reconocimiento) sujetos étnicos por estatus y poder, y a estos últimos con el Estado por reconocimiento. La contienda se prolongó aproximadamente por tres años desde finales de 1999. Al término de ésta, las estrategias de los grupos que competían por inclusión se limitaron a dos posibilidades: autenticar la diferencia étnica de acuerdo con el ideal de comunidades indígenas conscientes de su singularidad cultural, su continuidad

en el tiempo y su anclaje en un territorio; o naturalizar las huellas racializadas de la subordinación histórica indígena en apariencias físicas y en color entre quienes carecían de las anteriores (véase Chaves, 2004). Si bien sólo la primera ha contado con el aval del Estado, la segunda ha terminado por ser un sustrato común de identificación indígena en cualquiera de los casos. La consecuencia de este proceso ha sido el refinamiento de los contornos del sujeto étnico indígena, su "cuasi-alucinatoria visibilidad", para utilizar los términos de Balibar (1990), y su renovada inscripción dentro de los márgenes de la nación colombiana, cuyos verdaderos nacionales permanecen racial y culturalmente invisibles y no-marcados (Alonso, 1994).

## Nación mestiza y mestizajes

Como discurso, el mestizaje ha sido un componente ideológico central en la construcción de las naciones latinoamericanas, tanto para las élites involucradas en este proceso como para los especialistas estudiosos del mismo (Wade, 2003). En su dimensión ideológica, el mestizaje ha provocado acalorados debates, generalmente asociados con posiciones antagónicas. Por una parte, un número importante de influyentes personajes involucrados en la construcción de las naciones latinoamericanas y generaciones anteriores de académicos latinoamericanos asumieron su promoción y lo celebraron como una forma de democracia racial (Da Silva, 1998). Otros por el contrario, lo vieron como un obstáculo en el proceso de civilización y en el proyecto moderno de construcción de los estados nacionales (Pineda, 1997). Asimismo, académicos contemporáneos, especialmente latinoamericanistas norteamericanos, generalmente de los Estados Unidos, vieron el mestizaje como una ideología problemática que creaba desigualdad, mantenía las jerarquías raciales y perseguía la homogenización y el blanqueamiento (Stutzman, 1981; Whitten, 1985 y Wade, 1993). Estas diferentes y contrastantes percepciones resultan comprensibles al identificar los lazos ambivalentes que tejen las ideologías

nacionalistas. Mientras que el discurso de la *nación mestiza* apuntaba hacia una ruptura con el pasado colonial ibérico y marcaba diferencias con las aproximaciones europeas y norteamericanas que condenaban la mezcla racial, al mismo tiempo mantenía las jerarquías raciales, celebrando el blanqueamiento dentro de su dominio a través de la educación e incorporación de los mestizos y mediante la parcial asimilación de las poblaciones indígenas y negras (Smith, 1997a y Da Silva, 1998).

Recientemente, varios académicos han comenzado a entender el mestizaje como una pluralidad de procesos localizados y como un terreno de interacciones entre discursos y prácticas de élite y subalternas en conflicto —entrelazadas por relaciones de género y relaciones de poder (Anzaldúa, 1987; Hale, 1996; Smith, 1997a; Smith, 1997b y Wade, 2003). La antropóloga norteamericana Carol Smith, por ejemplo, ha sugerido que el mestizaje consiste en tres, si no más, procesos conectados: primero, la producción y reproducción social y de género de gente con una herencia biológica mixta, o diversa. Segundo, la identificación personal y colectiva bien sea con comunidades producto de la mezcla o con el sujeto nacional mestizo (es decir, creado por los intelectuales involucrados en la construcción de la nación). Tercero, los discursos de intelectuales y subalternos acerca de la posición en sociedad de los mestizos y su relación con otras identidades (Smith, 1997b).

Desde una posición convergente, el antropólogo británico Peter Wade (2003) ha revisado su aproximación previa al mestizaje (Wade, 1993), la cual compartía mucho con el postulado de Stuzman (1981) según el cual el mestizaje es "una ideología todo inclusiva de la exclusión". Su revisión partió de reconocer que si bien "la ideología del mestizaje incluye elementos importantes de la retórica de la inclusión, también va más allá de simple retórica", y que sólo el reconocerlo permite entender por qué la idea del mestizaje y de ser mestizo o producto de un proceso de mezcla tiene tanto arraigo entre las poblaciones y los imaginarios de personas de todas las clases sociales en las naciones latinoamericanas. Para ir más allá de "la idea del mestizaje como un proceso de exclusión disfrazada", Wade se distancia de la percepción que

la ve como una ideología unificada. Considera en cambio que en Colombia, Brasil y Venezuela, por ejemplo, lo que hay es una multiplicidad de mestizajes, justamente porque el mestizaje también encontró un fértil terreno entre los grupos subalternos, quienes a su vez produjeron sus propias versiones de la mezcla cultural y racial. Desde posiciones subalternas, según Wade, mestizas y mestizos no han entendido la raza y la mezcla cultural como un proceso que fragua una "raza cósmica", o como una armoniosa fusión de sus componentes indio, blanco y negro. Más bien, la han experimentado como la incorporación (en sentido corporal) de distintas sensibilidades y prácticas que opera en el cuerpo como un mosaico que permite afiliaciones simultáneas y subsecuentes con diferentes grupos.

Antes de examinar las cambiantes fronteras étnicas y raciales de la reindianización a la luz de estas nuevas perspectivas, quisiera insistir en dos vertientes teóricas relacionadas que resultan útiles para situar el mestizaje como un proceso multifacético, fluctuante y como una terreno debatido, indispensable para avanzar en el examen de los procesos de reindianización como se presentan en el Putumayo.

Primero, la aproximación relacional a las identidades también debe incluir al mestizaje. La interesante sugerencia de Wade de que el centro (blanco-mestizo) necesita de los márgenes (negro-indio) para definirse así mismo, generando de este modo prácticas conflictivas de asimilación y reproducción de los márgenes, provee una poderosa herramienta para el análisis de los flujos pasados y presentes de la producción de la identidad en Colombia y en Latinoamérica. Permite identificar los cambiantes y selectivos significados que cuentan como mestizaje, (por ejemplo la descendencia cruzada de las mujeres *vs.* las de los varones), situar las relaciones dinámicas entre centros movibles y márgenes cambiantes y la movilidad de las categorías intermedias. También nos invita a examinar un segundo problema relacionado con el anterior: la construcción y desconstrucción, o mejor, el trazado y destrazado de las fronteras físicas, culturales y en casos, también, teóricas.

Hace casi dos décadas, Gloria Anzaldúa (1987) debatió los persistentes

binarismos que permean el mestizaje y la constitución de las categorías raciales. En contraste con el revisión que han emprendido varios antropólogos, la evaluación que Anzaldúa hizo del mestizaje es positiva porque reta las categorías establecidas, sin negar ni silenciar, sino examinando, las complejas dificultades y disyuntivas que involucra el mantener múltiples afiliaciones. En la aproximación de Anzaldúa a la identidad mestiza, la frontera y las zonas fronterizas emergen como conceptos clave para entender el mestizaje. Por ello examina el permanente cruce de fronteras de “la mestiza”: entre ser chicana y ser gringa, entre Estados Unidos y México, entre varones y mujeres. Al interrogar las desigualdades que marcan estas fronteras ella no sólo señaló la fluidez de los contextos y de las circunstancias del cruce de fronteras sino que también reconoció que hay límites a las posibles identificaciones de la mestiza. Siguiendo este camino, Anzaldúa enfatizó la necesidad de examinar el sentido y la dirección de los cruces: ¿en qué dirección cruza la gente la frontera? Y ¿quiénes pueden hacerlo? Al traer estas dos preguntas al contexto de la reindianización se desemboca directamente en las fronteras y jerarquías entre mestizos, una dimensión central cuando consideramos la actual reconfiguración de las identidades indígenas (y también negras) en Colombia y en Latinoamérica. Examinaré para ello los cruces de frontera en la reindianización, tal como se presentan en Putumayo.

## Desdibujamientos y ratificación de las fronteras étnico-raciales en Putumayo

Mientras que la promesa de inclusión para indios y negros vía el mestizaje y el blanqueamiento fue un discurso de las élites del periodo de la nación mestiza, la reindianización de mestizas y mestizos mediante la recomposición de su componente indígena (racial/cultural) ha sido una respuesta subalterna a los dilemas de las inclusiones/exclusiones étnicas. Así, el proceso de reindianización puede verse como el reverso en el cruce de frontera que se dio en los

procesos de deindianización, y a su vez, como la reconfiguración de la parte indígena de las identidades mestizas.

## De la deindianizacion a la reindianización

En primera instancia, la reindianizacion es la reversión deliberada de la deindianización, un proceso por medio del cual varias comunidades indígenas se despojan de su identidad indígena en respuesta a presiones externas. En su estudio sobre la resurgencia indígena en Nariño, Joanne Rappaport (1994), siguiendo a Bonfil Batalla (1987), considera que la deindianización tiene poco que ver con el mantenimiento o el rechazo de la cultura indígena, y que esencialmente es un proceso ideológico relacionado con la identificación personal y de grupo. La prueba de ello es que entre los mestizos deindianizados, la cultura indígena se preserva en muchas áreas de la vida cotidiana. La pérdida de tierras, el trabajo asalariado, la proximidad a los centros urbanos, la educación rural y las prácticas de discriminación racial se cuentan entre las principales causas del rechazo de la identidad indígena. Factores similares marcaron los procesos de deindianización en el Putumayo, sin embargo, los indígenas trataron de distanciarse de cualquier objeto o práctica que les permitiera a otros identificarlos como "indígenas", y voluntariamente persiguieron su mezcla con los colonos y la adopción de su cultura "mestiza". Este hecho histórico me permite describirlos como indígenas mestizos.

En segunda instancia, la reindianizacion es el resultado instrumental de la búsqueda por inclusión de sectores subalternos mestizos cuyas experiencias de vida están profundamente enmarañadas en prácticas y discursos discriminatorios. La jugada instrumental, sin embrago, no funciona de la misma manera entre todos los segmentos de mestizos empobrecidos de la población regional. Muchos colonos pobres no consideran la posibilidad de acceder a derechos por medio de su alineación con la población indígena. Muchos otros están incluso desprovistos de esa posibilidad puesto que no cuentan con la posibilidad de trazar sus vínculos con ancestros indígenas.

En Putumayo, ambas, deindianización y reindianización han estado fuertemente relacionadas con el surgimiento de dinámicas urbanas. La deindianización ocurrió en los años 1960, simultáneamente con las olas de asentamiento permanente de campesinos colonos y con el debilitamiento de la dominación misional en áreas cercanas a los nacientes centros urbanos de Puerto Asís, Mocoa, Puerto Leguízamo y Orito. La reindianización emergió como un proceso discreto hacia finales de los años 1980, en cercanía a dichos centros urbanos, entre individuos deindianizados con ascendencia entre grupos étnicos tradicionales del Putumayo. Hacia finales de 1990, un número creciente de mestizos colonos y de indígenas deindianizados quienes compartían proximidad geográfica y social, cruzaron la frontera hacia el lado indígena. Comenzaron a reconstituir entonces su sustrato indígena, a reclamar su afiliación indígena y a proclamar la heterogeneidad étnica de sus asentamientos.

### *De mestizo a indígena*

El reverso del cruce de frontera emprendido por los colonos mestizos ha sido posible porque su mestizaje no sólo es una respuesta a la exclusión que se reproduce bajo la ideología del mestizaje, sino ante todo un campo fértil para la negociación de sus mezclas culturales y raciales. Por lo tanto, visto desde abajo, el mestizaje no es una fusión de sus elementos constitutivos sino una mezcla en la que los elementos mantienen su identidad; de ahí que no exista un solo mestizaje sino múltiples mestizajes (Wade, 2004). Esta aproximación permite reconocer varios cruces de fronteras y diversas identificaciones en el mestizaje, al tiempo que se reafirman los componentes raciales de cada una de las mismas.

En las voces de la gente reindianizada que he podido entrevistar, es posible identificar al menos cuatro tipos diferentes de mestizajes. El más común, aquella que vincula a una mujer o varón indígena con colonos que no se habían reindianizado. Su identificación como indígena se apoya en los vínculos de parentesco con progenitores indígenas y en diacríticos culturales: "si mi

padre es realmente un indígena (porque habla la lengua indígena) yo también lo soy". Aunque los esposos o esposas y los hijos sean mestizos, pueden con base en el vínculo filial y matrimonial, participar con ellos/ellas en los procesos políticos de la reindianización, y reclamar una identidad indígena. Un segundo tipo de mestizaje es el resultante de la mezcla entre indígena y negro(a). En el contexto actual, la mayoría de ellos/ellas se pliega al lado indígena de la mezcla, aunque reconocen su mixtura cultural y física. Una tercera clase de mestizaje es la que identifican los descendientes de padres provenientes de áreas densamente pobladas por indígenas, pero quienes al momento de la migración no tenían conocimiento de que "eran indígenas". En este caso se piensan mestizos culturalmente y en el proceso de reindianización descubren sus raíces indígenas y sustentan sus reclamos indentitarios en la indianidad de sus rasgos físicos o raciales. Finalmente, existe la mezcla entre colonos reindianizados de diverso origen. La mayoría de los jóvenes ubicados en esta categoría perciben su mestizaje como problemático: "soy ambas cosas y ninguna al mismo tiempo".

Es interesante notar que en la reindianización de gente que se percibe mestiza, el cruce de la frontera étnica se hace en la dirección opuesta a la promovida tradicionalmente, anteriormente, por la nación mestiza y el blanqueamiento. Es decir, los y las reindianizados hacen un desdoblamiento de su mestizaje para privilegiar el componente indígena y emprender luego reconstrucciones de etnicidad y rememoraciones de trayectorias de vida y pertenencias sociales indígenas. No obstante, la posibilidad del cruce de la frontera étnica de mestizo a indígena no deja de ser problemático. Al plantear la pregunta sobre quiénes buscan la reindianización dentro del significativo sustrato mestizo putumayense (o colombiano, dado el caso), encuentro que más allá de las especificidades locales y regionales la respuesta descansa en la clase social. Sólo aquellos individuos ubicados en los escalones más bajos de la pirámide social son quienes se reindigenizan. Esta es la razón por la que el componente instrumental en la reindianización es tan fuerte, pues quienes la practican buscan legitimarse culturalmente con el fin de remediar profundas

desigualdades sociales, evidenciando la intersección de subordinación social y racial dentro del mestizaje. Ahora bien, si los mestizos que se reconstituyen como indígenas son subalternos y pobres, no todos los subalternos y mestizos pobres optan por reclamarse indígenas. Algunos no han considerado siquiera este paso y otros que lo desearían no cuentan con los elementos para hacerlo. Es decir, la reindianización tiene sus límites, y éstos se hacen cada vez más evidentes a medida que las fronteras étnicas tienden a endurecerse y a transformarse en fronteras raciales.

Mientras que la reindianización deja al desnudo las jerarquías que configuran el mestizaje, la intervención del Estado para frenar el proceso de multiplicación de identidades indígenas evidencia las jerarquías que operan entre los sujetos étnicos. Se desvela entonces toda la ambivalencia del proceso: al desdibujar la frontera étnica la reindianización desestabiliza el momento esencialista de la construcción de identidades y provoca al mismo tiempo la reacción del Estado y de los sujetos étnicos que se benefician de la ratificación de la misma.

Por otra parte, a medida que el proceso de reindianización (el reclamo de una identidad genérica) se transforma en reetnización (el reclamo de una identidad específica), el terreno regional revela una extraordinaria competencia de identidades políticas subalternas. Estas a su vez se articulan con jerarquías sociales asociadas con representaciones raciales y culturales que deshomogeneizan las categorías de indígena y de mestizo.

En el primer caso encontramos una jerarquía compuesta en sus extremos por indígenas que pueden desplegar los atributos culturales de la identidad étnica privilegiados por los expertos y por el estado (lengua, vestido y continuidad en el espacio y en el tiempo) y en el otro extremo aquellos que carecen por completo de ellos y que por lo tanto son vistos como sospechosamente mestizos cuando reclaman una identidad indígena o étnica. En el segundo, la jerarquía se define por el status social asociado con posiciones de acceso al poder político y económico y con referentes culturales simbólicos asociados con la blancura (Chaves, 2003b). Excluidos de las posibilidades de ascenso

social tanto en la jerarquía étnica como en la de clase, los reetnizados han hecho pública su marginación histórica, étnica y social, con miras a lograr su inclusión dentro de la nación multicultural. Paradójicamente, como último recurso para lograrlo rompen un largo silencio sobre sus experiencias de discriminación racial y enuncian las huellas naturalizadas de su diferencia étnica.

## A manera de conclusión

La recurrencia de atajos raciales como los que propone Segundo, en la cita que abre este artículo, para justificar su inscripción étnica son comunes entre los reetnizados. En su búsqueda por derechos ciudadanos, dignidad y respeto, indagan el camino de sus filiaciones mestizas e indígenas y las huellas de la discriminación social y racial asociadas con ellas. Proponen sus rasgos físicos y los trazos genealógicos de sus apellidos como soporte indiscutible de su pertenencia étnica, ligada con geografías también definidas en términos raciales.

En sus respuestas, las construcciones racializadas de la diferencia emergen como sustrato privilegiado de la memoria sobre la exclusión y la subordinación política y social que los acompañan. Pero más allá de este lugar destacado que ocupa en la memoria de la exclusión, ¿cuál es la lógica que hace posible que la diferencia naturalizada, con toda su carga histórica de discriminación, se convierta ahora en un medio que posibilita el acceso a determinados derechos? ¿Se transforman las marcas de exclusión en ventajas para la inclusión? Y ¿cómo interpretar la aparente cordialidad racial que hoy se propone hacia los sectores indígenas y que promueve respuestas como la de Segundo?

Más allá del espíritu liberal en que se produce el reconocimiento a la multiculturalidad y de la ambivalencia entre desdibujamiento y ratificación de fronteras raciales y étnicas promovidas por el mestizaje y la reindianización, será necesario indagar en profundidad la problemática racial asociada con los grupos y movimientos indígenas para responder a estas preguntas.

# Bibliografía


ALARCÓN, NORMA

1990 "The theoretical subject(s) of *This bridge called my Back* and Anglo-American feminism", en G. Anzaldúa (ed.), *Making Faces, Making Soul: haciendo caras. Creative and Critical Perspectives by Women of Color*, Aunt Lute Books, San Francisco.

ALONSO, ANA MARÍA

1994 "The Politics of Space, Time and Substance. State Formation, nationalism and Ethnicity", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 23, Annual Reviews, pp. 379-405.

ANZALDÚA, GLORIA

1987 *Borderlands/la frontera: the new mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco.

BALIBAR, ETIENNE

1990 "Paradoxes of Universality", en D.T. Goldberg (ed.), *Anatomy of Racism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 283-294.

BARTH, FREDERICK

1987 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, FCE, México.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO

1989 [1987] *México profundo: Una civilización negada,* Grijalbo, México. Traducción al inglés por Philip Dennos, *México Profundo: Reclaiming a Civilization,* University of Texas Press, Austin.

CHAVES, MARGARITA

2003a "Cabildos multiétnicos e identidades depuradas" En Clara Inés García (ed.), *Fronteras, territorios y metáforas*, Instituto de Estudios Regionales, Universidad de Antioquia, Hombre Nuevo Editores, Medellín.

2003b "Jerarquías de color y mestizaje en la Amazonia occidental colombiana", *Revista Colombiana de Antropología*, núm. 38, ICANH, Bogotá, pp. 189-216.

2004 "reconfiguraciones identitarias y espaciales en los proyectos de reetnización en Putumayo", en *Memoria del la segunda reunión anual del proyecto Idimov*, CIESAS-IRD-ICANH, Xalapa, pp. 75-79.

CHAVES, MARGARITA Y MARTA ZAMBRANO

2006 "From *blanqueamiento* to *reindianización:* Paradoxes of *mestizaje* and Multiculturalism in Contemporary Colombia", en *European Review of Latin American and Caribbean Studies/Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe,* primavera.

s.f. "Reindianización, etnización y mestizajes: dilemas de la movilidad identitaria en Colombia" (ms.).

CONPES

2004 Plan de Política Económica para la población indígena, Conpes, Bogotá.

DA SILVA, DENISE FERREIRA

1998 "Facts of blackness: Brazil is not (quite) the United States and racial politics in Brazil?", en *Social Identities*, núm. 4, vol. 2, pp. 201-234.

DEPARTAMENTO ADMINISTRATIVO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (DANE)

2004 *Censo de población para 2004*, DANE, Bogotá.

GROS, CHRISTIAN

2000 "De la nación mestiza a la nación plural: el nuevo discurso de las identidades en el contexto de la globalización", en G. Sánchez y M. E. Wills (comps.), *Museo, memoria y nación*, Mincultura-Museo Nacional-PNUD-IEPRI-ICANH, Bogotá.

2000a Políticas de la etnicidad. Identidad, estado y modernidad, ICANH, Bogotá.

HALE, CHARLES R.

1996 "*Mestizaje*, Hybridity and the Cultural Politics of Difference in Post-revolutionary Central America", en *Journal of Latin American Anthropology*, núm. 2, vol. 1, pp. 34-61.

IDYMOV

2003 "Identidades y movilidades: las sociedades regionales en los nuevos contextos políticos y migratorios. Una comparación entre Colombia y México", *Proyecto de investigación*, CIESAS-IRD-ICANH, Xalapa.

JACKSON, JEAN

1995 "Culture, genuine and spurious: the politics of Indianness in the Vaupés, Colombia", en *American Ethnologist*, núm. 22, vol. 1, pp. 3-27.

LUGO, ALEJANDRO

2000 "Theorizing border inspections", en *Cultural Dynamics*, núm. 12, vol. 3, pp. 353-373.

PINEDA, ROBERTO

1997 "La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia", en *Alteridades* , núm. 7, vol. 14, UAM, México, pp. 107-129.

RAPPAPORT, JOANNE

1990 "History, Law and Ethnicity in Andean Colombia", en *The Latin American Anthropology Review*, núm. 2, vol. 1, pp. 13-19.

1994 *Cumbre reborn. An Andean ethnography of history*, The University of Chicago Press, Chicago.

SMITH, CAROL A.

1997 "Myths, intellectuals and race/class/gender distinction in the formation of the Latin American nations", en *Journal of Latin American Anthropology*, núm. 2, vol. 1, pp. 148-169.

1997a "The symbolics of blood: mestizaje in the Americas", *Identities*, núm. 4, pp. 495-521.

STUTZMAN, RONALD

1981 "El mestizaje: an all-inclusive ideology of exclusion", en N. Whitten (ed.), *Cultural transformation and ethnicity in Modern Ecuador*, University of Illinois Press, Urbana, pp. 45-94.

UPRIMY, RODRIGO

2001 "Constitución de 1991, Estado Social y Derechos Humanos: Promesas Incumplidas, Diagnósticos y Perspectivas", en *Diez Años de la Constitución Colombiana. 1991-2001. Seminario de Evaluación*, Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Derecho Ciencias Políticas y Sociales-ILSA, Bogotá.

VAN COTT, DONNA LEE

2000 *The friendly liquidation of the past: the politics of diversity in Latin America*, University of Pittsburgh Press, Pittsburg.

VILA, PABLO

2000 *Crossing Borders, reinforcing borders: Social categories, metaphors, and narrative identities on the U.S.-Mexico frontier*, University of Texas Press, Austin.

WADE, PETER

1993 *Blackness and race mixture: the dynamics of racial identity in Colombia*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

2003 "Repensando el mestizaje", en *Revista Colombiana de Antropología*, núm. 30, ICANH, Bogotá, pp. 273-296.

WHITTEN, NORMAN

1985 *Sicuanga Runa*, University of Illinois Press, Urbana.

# Las narrativas de la diferencia étnico-racial en la Costa Chica, México. Una perspectiva geográfica

*Odile Hoffmann*
CEMCA-CIESAS-IRD

## Introducción

En este capítulo me interesa discutir la manera en que se manejan las diferencias y las categorías "étnicas" y "raciales" en la vida cotidiana de dos pueblos vecinos, en la Costa Chica, México. ¿Por qué se mantiene la oposición blanco/negro a pesar de un alto grado de mestizaje en la región, y aún en estas localidades? ¿Quién y cómo se utilizan los términos racializados y las nociones que representan? Después de una contextualización del debate, expondré las razones de mis interrogantes antes de presentar el análisis de algunas narrativas recopiladas en el marco de un trabajo de campo llevado a cabo en la región en los últimos años (2003-2005). Terminaré con una propuesta interpretativa que busca enriquecer la discusión, al introducir el espacio como posible variable explicativa de las contradicciones que se notan entre distintos niveles discursivos y prácticas sociales.

## La racialización

La raza, como construcción ideológica del siglo XVIII en Europa y plasmada en la filosofía positivista y cientificista del XIX, apuntaba a clasificar y jerarquizar a los "grupos humanos" para dominar y excluir en nombre del progreso y la civilización, llevando a justificar en el discurso los extremos de la barbarie

que conocimos en el siglo xx.[1] Exportada a las colonias del nuevo mundo, esta noción eminentemente excluyente conoció una suerte singular, al ser posteriormente reapropiada como figura de inclusión en los nuevos países latinoamericanos en busca de "identidad nacional".

En efecto, a la par de cumplir con su papel de exclusión radical de las "razas autóctonas", el concepto sirvió para construir la idea de "la raza cósmica" de Vasconcelos a principios del siglo xx o de "la raza mestiza", presente en esta época en varios países de América Latina. Ezequiel Chávez, conocido intelectual mexicano de los años 1940, habla de "la raza mezclada" como la que "forma en México al verdadero mexicano, en la Argentina al verdadero argentino, antes fruto del mestizaje psíquico que del mestizaje biológico, que en México y en América del Sur ha fundido con ella y amalgamado con ella a la raza negra esclavizada" (Rodríguez, 2004:122). De alguna forma, esta acepción perdura hasta hoy en buena parte de la cultura popular latinoamericana que lo asimila a "pueblo" (mi raza, mi gente), por un lado, como el discurso integrador de muchos Estados y de sus instituciones, por otro.[2] La mayor Universidad de Latinoamérica no duda en enarbolar en su escudo el lema "Por mi raza hablará el espíritu", asumiendo como evidente "la raza" como motor, actor y sujeto del acto civilizatorio por excelencia: la educación.[3]

Esta doble filiación del concepto "raza" —de exclusión y de inclusión— repercute lógicamente en una ambivalencia igual al concepto hermano de

---

[1] Si la diferencia fenotípica es remarcada por muchos observadores desde tiempos lejanos, por ejemplo entre Europa y África, y si llegó a pensarse incluso como la alteridad extrema al punto de justificar la esclavitud, no participaba en debates como los que florecieron acerca de "las razas humanas" en el siglo xviii, con el auge del pensamiento darwinista (Rodríguez, 2004).

[2] Aunque con variaciones que pueden ser sustanciales de un país a otro en su manera de definir "el mestizaje" y de movilizar la noción en la construcción de las identidades nacionales, sin hablar del viraje multicultural del que hablaremos más adelante.

[3] Se "significa en este lema la convicción de que la raza nuestra elaborará una cultura de tendencias nuevas, de esencia espiritual y libérrima", explicó el "Maestro de América" (José Vasconcelos) al presentar la propuesta. Más tarde, precisaría: "Imaginé así el escudo universitario que presenté al Consejo, toscamente y con una leyenda: Por mi raza hablará el espíritu, pretendiendo significar que despertábamos de una larga noche de opresión" (www.unam.mx, el 15 de mayo de 2006).

"mestizaje", a la vez figura proa de la inclusión soñada —el mestizo como fusión y mezcla— y mecanismo altamente eficaz de exclusión de "los otros", los que "se niegan" a "integrarse" en esta nueva identidad —el mestizo dominante y hegemónico frente a los indígenas y afrolatinoamericanos. Esta última versión fue la que se impuso en la realidad cotidiana de los habitantes: indígenas, negros y mestizos —sin hablar de los criollos, blancos, extranjeros, entre otros—, en íntima colusión con la estratificación socioeconómica desde hace ahora dos siglos aproximadamente. Anteriormente, "ni las extrañísimas taxonomías del XVIII ni las observaciones de la sociedad consideraban [entonces] las diferencias económicas en términos de raza, como va a suceder progresivamente en la primera mitad del siglo XIX" (Rodríguez, 2004: 101).

La ambivalencia original de los conceptos permitió un manejo ideológico extremadamente variado en el tiempo, en los espacios y en las voces de quienes los utilizaban. Muchos son los que abordaron el tema en México, principalmente desde la sociología y la filosofía política, analizando el papel del mestizaje en la construcción de la "cultura nacional" en su relación con las sociedades, grupos étnicos, comunidades o naciones indígenas (desde los clásicos como Andrés Molina Enríquez en *Los grandes problemas de México*, 1909, hasta los contemporáneos como Knight, 1990). Últimamente se amplía el debate al abordar la cuestión del racismo, tema escasamente tratado por la literatura especializada en México (véase el número especial de *Debate feminista*, 2001). Me interesa abordar esta misma cuestión, para México, pero desde otro ángulo y fuera del ámbito en el que tradicionalmente se ha explorado el tema. En efecto, no me refiero a grupos indígenas, sino a población negra o afromexicana (también morena, costeña, afromestiza), extremadamente minoritaria —y muchas veces cuestionada sobre su existencia misma— en México (Hoffmann, 2006).

Me encuentro así con temáticas abordadas por colegas cercanos (Chaves sobre la racialización y la reindigenización en Colombia, en este mismo volumen, o Wade, 2005, en sus análisis del mestizaje en la nación colombiana) o más lejanos (véase por ejemplo el libro coordinado por Murji y Solomos,

2004, que reúne contribuciones de Inglaterra y Estados Unidos). Con enfoques a veces discordantes, cuestionamos la racialización emergente en las lógicas sociales, políticas y económicas de principios del siglo XXI, y nos asombramos por su ambivalencia persistente. Por un lado, remite a un discurso racista manejado tradicionalmente por corrientes de derecha. Pero, por otro lado, refleja las voces de los sujetos subalternos en resistencia, de los portadores de una lucha de emancipación que empieza a rendir frutos con el reconocimiento de derechos específicos (a la tierra, a la representación política) y la implementación de medidas destinadas a asegurar un acceso más igualitario a servicios como la salud, la educación, la justicia, la vivienda, etc., sobre la base de las diferencias étnicas o étnico-raciales. Las agencias internacionales como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo propician este giro racializado de las políticas públicas y condicionan sus financiamientos a la realización de proyectos que integran la dimensión étnico-racial, o simplemente racial.

La raza y su concepto hermano "lo mestizo" se encuentran así al centro de polémicas renovadas, de propuestas divergentes en sus aspiraciones y convergentes en sus concreciones, que dibujan en tensión las grandes líneas del debate contemporáneo sobre ciudadanía, justicia e igualdad, es decir sobre los proyectos de sociedad. Mi análisis se sitúa en esta perspectiva, sólo que lo ubico a un nivel micro de actuación y de observación, para documentar cómo se forja, en la historia, la memoria pero también en la actualidad, la representación del "otro racializado" (el blanco, el negro). Este "otro" que, sin embargo, es a la vez, en la cotidianeidad de las relaciones sociales, un "otro-igual", un "vecino" (física, social, política y afectivamente hablando). Me referiré a la historia de dos pueblos donde se crearon, fracturaron y recrearon fronteras entre grupos calificados (a veces por ellos mismos, a veces por sus vecinos) por su pertenencia a "razas" distintas (blancos y negros en la costa chica), proceso que sigue hasta hoy, conjuntamente con dinámicas inversas, orientadas hacia la convivialidad y el mestizaje. A esta escala local intervienen numerosos factores que alimentan y pretenden explicar tanto el

antagonismo y "la diferencia", como "la mismidad" y la solidaridad. El principal se refiere a la ocupación del espacio, vista en ciertas circunstancias como competitiva (por los recursos locales), en otras como elemento de cohesión ("somos del mismo pueblo, somos un mismo pueblo"). Las tendencias no son estables y evolucionan en el tiempo. Se elaboran en un momento, entre algunos grupos o individuos, para luego ser reinterpretadas e integradas a nuevas representaciones, por partes o por el conjunto de la sociedad local. Tenemos así un entramado complejo donde la historia interviene junto con el espacio y los distintos componentes de una sociedad local, para construir una visión dinámica, múltiple y diversa de la coexistencia de "grupos raciales" y de su mestizaje.

El análisis comparativo de los procesos de fundación de los pueblos[4] —y de la conflictividad asociada— nos lleva a plantear que no existe "una visión" de la historia, ni tampoco "dos visiones" opuestas (hegemónica *vs.* subalterna)[5] según la pertenencia a uno u otro grupo, sino varias dimensiones que en conjunto conforman "la historia del pueblo" y su actualidad.

A nivel metodológico y teórico, privilegiaré aquí las narrativas locales y las experiencias reportadas por los propios habitantes, y no tanto los factores estructurantes que solamente intervienen en el análisis a posteriori. Este enfoque —muy distinto al que suelo seguir en otras ocasiones— se debe a la naturaleza del cuestionamiento pero también a la situación misma. En la Costa Chica de Guerrero, como en todo el país a excepción del vecino estado de Oaxaca, no existe legislación ni reglamentación oficial que rija la figura de "afromexicano" ni alguno de sus equivalentes más o menos eufemísticos. Las identidades se forjaron y se forjan en la negociación y el diálogo, como siempre, pero no tanto con el Estado o sus instituciones —ausentes en este

4 Sobre la pertinencia del estudio de "la fundación" desde un punto de vista comparativo, véase Detienne, 2000.

5 Concuerdo con Peter Wade cuando plantea lo insatisfactorio de las interpretaciones en términos de "oposición entre unas ideologías de la homogeneización, propias de la élites, e ideologías subalternas de la diferencia, tal como lo sugieren Mallon y Klor de Alva" (Wade, 2005: 243).

campo—, sino con los vecinos y los prójimos. Esto diferencia considerablemente este caso de los que se analizan en otras partes de este libro y que se dedican a Colombia (véase la introducción). La identidad aquí no se puede instrumentalizar en términos políticos, se debe concebir más como narrativa (Maclure, 1998), como proyecto (may, 1994), como experiencia vital e incorporada (Wade, 2005), asociada a prácticas no homogeneizadas. Estas no remiten a la raza cósmica ni al hombre nuevo, tampoco a categorías étnico-raciales fijas, sino a un juego que asume la multiafiliacion y las eventuales contradicciones. No por esto desaparece la dimensión política de las construcciones étnicas, sino que pasa por el filtro de la cotidianeidad, un poco a semejanza de la propuesta de Joseph y Nuggent sobre la construcción del Estado desde abajo (Joseph y Nugent, 2002).

Concretamente, mi interpretación se basa en un corpus de narrativas (44 entrevistas, más la observación y documentos adicionales)[6] organizado analíticamente alrededor de preguntas-claves: ¿Qué lugar ocupa "la memoria" o "la historia" para explicar o legitimar el antagonismo entre población "negra" y "blanca"? ¿Cuáles son los elementos que apuntan a la distinción y el distanciamiento, y los elementos que apuntan a la convivencia y la negociación? ¿Qué tanto interviene la apropiación territorial (control y manejo del espacio productivo y urbano) en estas disyuntivas? Partiendo de categorías y relatos enunciados por los habitantes, en la primera parte, el análisis se desplaza y desemboca, en la segunda parte, en una interpretación en términos geográficos de capital espacial, de centro y márgenes, de generación de fronteras espaciales a la vez que identitarias y políticas, conceptos que permiten elaborar un especie de modelo explicativo de la simultaneidad de discursos contradictorios y, sin embargo, funcionales en su contradicción misma.

6 Entrevistas realizadas principalmente por Elvia Torres en mayo 2005 en El Pitahayo (21 entrevistas) y en la Colonia Miguel Alemán (20).

## El contexto regional y local

La Costa Chica de México se extiende a lo largo del océano pacífico entre los estados de Guerrero y Oaxaca (véase figura 13). Es un área principalmente rural, que quedó bastante aislada de los circuitos nacionales hasta los años 1950, momento en que se empezó a construir la carretera panamericana, terminada en los años 1980. Está poblada principalmente por "comunidades indígenas", población mestiza y afromestiza, cuya historia y etnografía comportan todavía múltiples lagunas a pesar del trabajo pionero de Aguirre Beltrán (1958).

Ubicado en el área fronteriza entre los dos estados, el municipio de Cuajinicuilapa (véase figura 15) ocupa un lugar central en las representaciones construidas sobre poblaciones negras en México, por ser el sitio estudiado y descrito por Aguirre Beltrán a finales de los años 1940 como "reducto" de los "afromestizos" en el país (a diferencia de otras regiones, como las del sur de Veracruz, caracterizada por el mismo Aguirre Beltrán —que era oriundo de estas regiones— como áreas de mucho mayor mestizaje histórico).

Con la apertura de la carretera panamericana a mitad del siglo XX, el municipio de Cuajinicuilapa —al igual que sus vecinos— conoció transformaciones drásticas ligadas a innovaciones en los sistemas de producción local (expansión de la ganadería y zona de riego), a flujos de inmigración desde las tierras altas de Guerrero y el centro del país y a cierto auge comercial que propició un fuerte crecimiento demográfico y una diversificación socioeconómica y socioétnica de su población.[7]

El municipio de Cuajinicuilapa abriga la cabecera y una treintena de pueblos y ranchos, entre ellos el de San Nicolás, el más poblado. Este último

[7] En este texto utilizo tanto el término "étnico" como el de "étnico-racial", a propósito, para reflejar matices que corresponden a los contextos locales, mismos que a veces enfatizan la dimensión racial de las diferencias, y a veces al contrario la incluyen en la lógica "étnica" predominante en el país. Para un análisis del proceso de etnicización de las poblaciones afromexicanas, véase Hoffmann (2006).

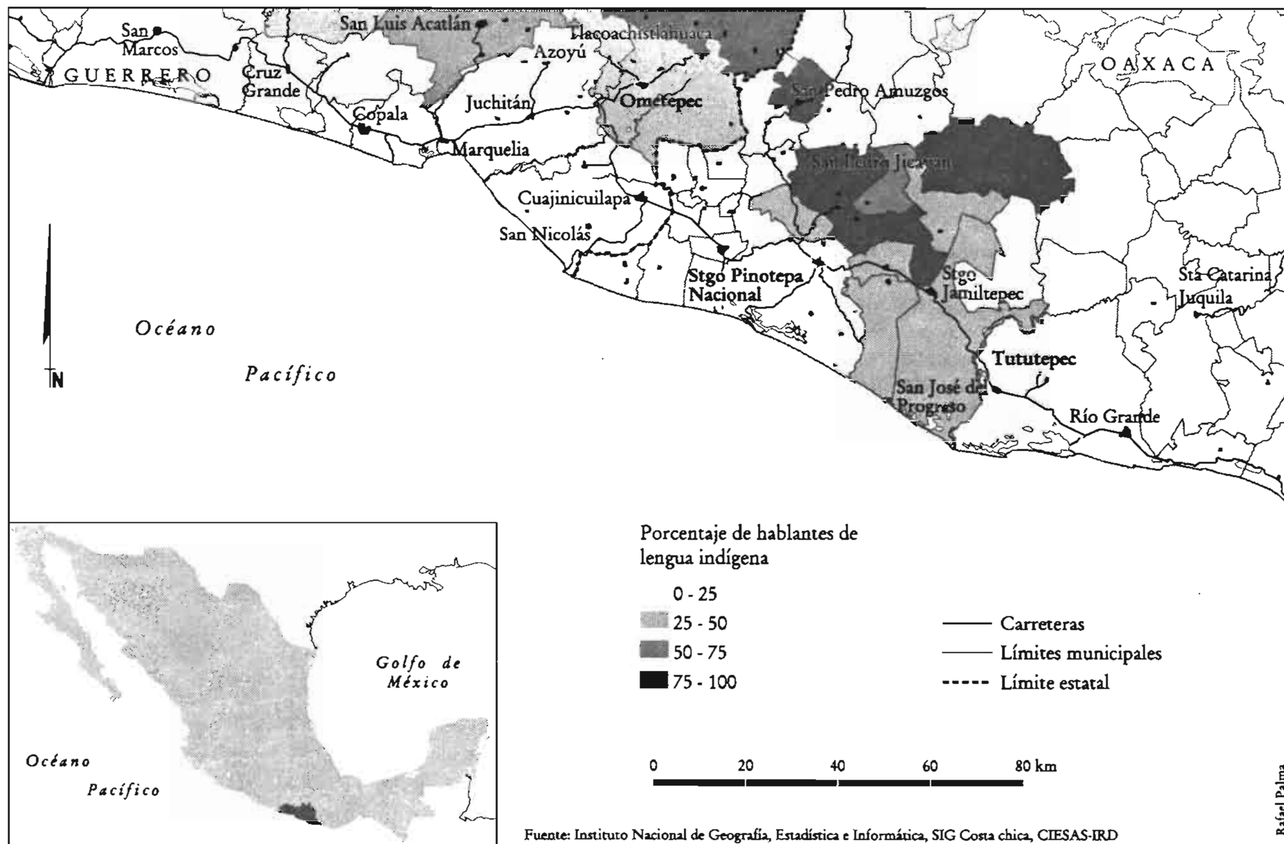



Figura 13. Región Costa Chica, estados de Guerrero y Oaxaca, México.

es reconocido como el "pueblo negro" de mayor antigüedad, "cuna" de la cultura afromestiza y frecuentemente mencionado por su resistencia cultural al haber conservado o recuperado, con el apoyo de las instituciones especializadas, ciertas prácticas "específicamente negras", principalmente musicales y de danza (el son de artesa).

La población negra nativa de San Nicolás, autodenominada "criolla" como para afirmar la primacía del origen local que tan frecuentemente le es cuestionada, se dispersó a lo largo del tiempo en ranchos y pueblos aledaños. Algunos de ellos quedan bajo su jurisdicción y autoridad agraria al pertenecer oficialmente al ejido de San Nicolás, creado en 1935 después de múltiples conflictos y enfrentamientos con el antiguo propietario blanco y de origen extranjero, Germán Miller, que poseía enormes extensiones en toda la Costa Chica.

El Pitahayo es uno de estos ranchos, fundado por ejidatarios "criollos" y "morenos". El primer término se refiere a la calidad de "nativos del lugar" de sus habitantes, a diferencia de los migrantes que llegaron más recientemente y se instalaron en su cercanía; el término "moreno", igualmente utilizado por ellos mismos y sus vecinos, se refiere al fenotipo negro de la mayoría de los habitantes. Estos ejidatarios son campesinos, originarios del pueblo de San Nicolás, que llegaron a ocupar esta franja periférica del ejido para cultivar maíz de chagües de temporal.

La Colonia Miguel Alemán se creó en las inmediaciones del ejido en la década de 1950; se estableció a raíz de compras y dotaciones de tierras en el marco de una colonización agraria planificada por el gobierno de Guerrero, y se instalaron en ella migrantes colonos calificados localmente como "frateros", en lugar de "forasteros". La mayoría de ellos son mestizos originarios del centro del estado y propietarios de sus lotes, grandes extensiones de tierra de calidad (50 hectáreas), ocupados por plantaciones de mango y cítricos. La Colonia se organiza desde sus inicios alrededor de un Consejo de colonos autohabilitado para impartir la justicia menor y para controlar el reparto de tierras y el ingreso de personas a la colonia.

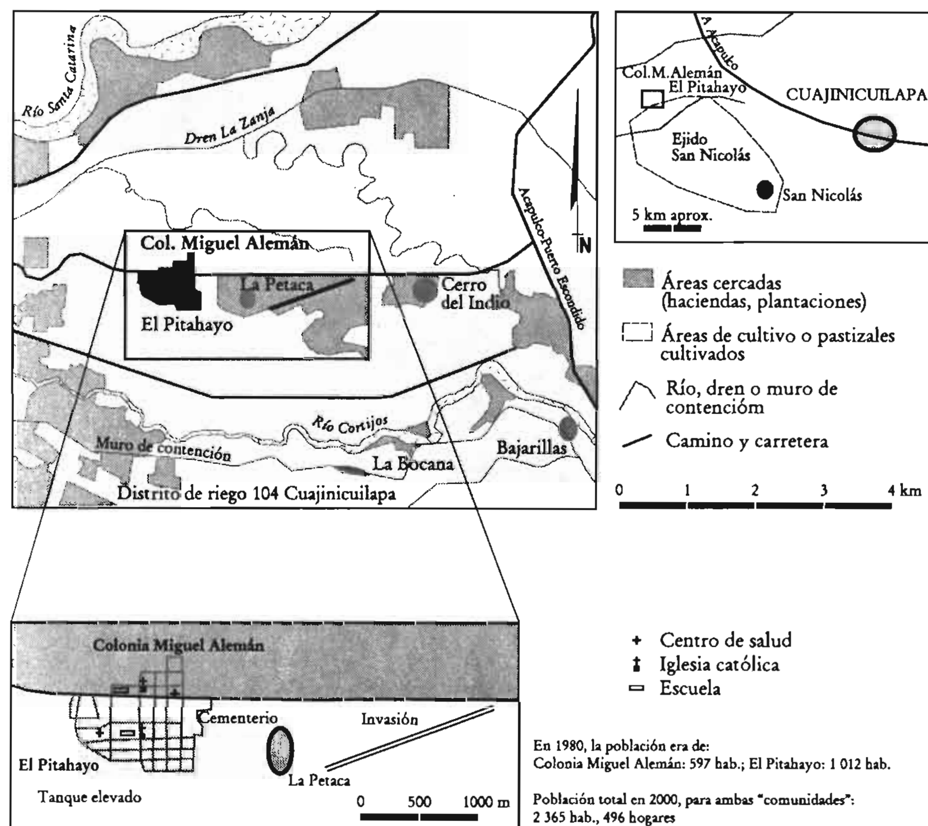



Figura 14. La Colonia Miguel Alemán y El Pitahayo, municipio de Cuajinicuilapa.

Ambas rancherías forman hoy en día una sola "localidad" que con el tiempo se volvió un asentamiento urbano —una sola unidad de censo INEGI desde 1990—, con 2 400 habitantes en el año 2000. Sin embargo, la fisonomía de la localidad denota un espacio urbano e institucional partido en dos (dos iglesias, dos escuelas, dos comisarios —equivalentes a las agencias municipales) (véase figura 14). En otros términos, el municipio y algunas instituciones todavía consideran que son dos poblados distintos, mientras que otras dependencias —entre ellas el INEGI a partir de 1990— se basan en el criterio físico para considerar que es un solo asentamiento urbano.

La evolución demográfica en los últimos cincuenta años (véase cuadro 4) registra la fundación de la Colonia Miguel Alemán en 1960, y algunos antecedentes en el caso de El Pitahayo. Entre 1960 y 1980 la población de El Pitahayo se duplica por inmigración, mientras que en la Colonia se ejerce un férreo control que limita la instalación de nuevos avecindados —inmigrantes que se instalan durablemente en el pueblo y pretenden actuar en tanto residentes. A partir de 1980 no tenemos registros separados, pero sabemos que la Colonia sigue mucho menos poblada —y menos extendida en el espacio urbano, como se constata en los mapas— que su vecino El Pitahayo. Mientras, el pueblo de San Nicolás manifiesta un fuerte dinamismo demográfico, hasta la década de los 1990 en que resiente los efectos de la emigración hacia Estados Unidos.

Cuadro 4. Población total (número de habitantes) en Cuajinicuilapa, Guerrero

| | *1950* | *1960* | *1970* | *1980* | *1990* | *2000* |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Municipio de Cuajinicuilapa | 1 454 | 2 632 | 4 184 | 5 520 | 8 439 | 8 932 |
| San Nicolás | 1 021 | 960 | 1 880 | 2 824 | 3 359 | 3 275 |
| El Pitahayo | 66 | 528 | s.d. | 1 012 | 2 186 | 2 365 |
| Colonia Miguel Alemán, | | 440 | 761 | 597 | | |

Fuente: Censos INEGI.

Las pertenencias colectivas remiten en un primer momento a la identificación (auto y heteroasignada) de cada "comunidad" en términos de autoctonía y de identidad étnica-racial: criollos negros de El Pitahayo *vs.* mestizos colonos "blancos" de la Colonia. Estas "identidades" vendrían a su vez a explicar "naturalmente" las diferencias entre las dos comunidades, o por lo menos a calificarlas. Sin embargo, no se puede asociar claramente un tipo de discurso con un grupo social dado. No son dos representaciones colectivas opuestas, asociada cada una a un grupo socioétnico, como se pudiera pensar en un primer momento. Las narrativas apuntan a veces hacia un antagonismo irreducible e incluso violento (invasión de tierras, incendio de viviendas, asesinatos

entre ambas comunidades), otras veces hacia unos procesos de convivencia en un espacio urbano-rural en construcción. ¿Por qué unos enfatizan la diferencia mientras otros la ven superada?

## Memoria e historia, insumos para el antagonismo

Todo el mundo está de acuerdo en torno a "la historia". El Pitahayo es un rancho del ejido de San Nicolás, localidad de "morenos criollos" dotada de tierras ejidales desde 1935, con un sistema de producción agrícola de chagües (maíz y frijol en tierras de humedad). En 1948 se instalan en sus inmediaciones unas 40 familias de colonos mestizos, la mayoría de ellos del interior del estado de Guerrero (forasteros o "frateros"), para crear la Colonia Miguel Alemán de 2000 hectáreas, con fuertes apoyos y nexos con las instituciones de gobierno y algunas personalidades políticas y militares que aseguran su protección. En la década de 1950 se desata un violento conflicto entre los colonos y las gavillas conformadas por criollos que encuentran albergue y refugio con sus familiares de El Pitahayo. El conflicto termina con una intervención militar realizada a petición de los colonos, y el incendio de El Pitahayo que obliga a sus habitantes a reubicarse al lado de la Colonia. En estos años, ésta venía desarrollándose como centro urbano y comercial gracias a un auge algodonero y agrícola. La población crece rápidamente por la llegada de avecindados que se instalan en ambas comunidades.[8] Sin embargo, sobre esta trama común, los relatos dejan ver valoraciones diferenciales de los eventos, forjando memorias colectivas que se presentan como distintas según la pertenencia a uno u otro pueblo.[9]

[8] En este esquema, validado por ambas partes, las versiones difieren en cuanto a fechas: la quema de El Pitahayo ocurre en 1954 para los de El Pitahayo, en 1964 para los de la Colonia, para todos marca el inicio de la nueva "localidad". Hasta ahora no puedo explicar este desfase.

[9] Veremos posteriormente que las diferencias no siempre se pueden interpretar en estos términos, como tampoco se pueden reconocer criterios de edad, género o posición socioeconómica para explicar las variaciones.

## La época de violencia (1950-1960)

La extrema violencia de esta época es atestiguada por los ancianos y sus descendientes, cuyo recuerdo se transmite de generación en generación y forma el sustrato de la memoria colectiva local, de ambas partes. Alimentada por décimas, cuentos, canciones y hasta leyendas, la fama de violencia rebasa las fronteras del lugar para integrar una verdadera "saga regional" que ubica la costa chica como un área de violencia.

Los de El Pitahayo reconocen que los gavilleros "eran nuestros", peleaban contra los gobiernos. Formaban una de estas "brosas" que Aguirre Beltrán describe en 1958 (con trabajo de campo realizado en 1948-1949) como una forma de "agrupamiento" o de "corporación".

> En todo pueblo y en toda cuadrilla importante hay siempre un conjunto de individuos, temibles por su conducta agresiva, que constituye la *brosa* de la localidad. Viven, por lo general, en los comunes de milpa, recelosos de los vecinos, armados de rifles y pistolas, vigilados por todos, pero muy especialmente por los *prencipales* y los ricos del pueblo (1958: 129).

Más adelante el mismo autor es más explícito, a la vez que admite la dimensión cultural de "las brosas": éstas son

> el arma ejecutiva de la negrada. Entre ellas, los blancos y las autoridades existe una lucha a muerte que ha hecho y sigue haciendo correr la sangre a raudales. [...] sin embargo [la comunidad] las ensalza y a sus miembros, agresivos y violentos, los tiene por el ideal del macho, por el prototipo de la personalidad deseada por la cultura. (1958: 130)

De ahí Aguirre Beltrán dedujo la existencia de un "ethos agresivo" entre los negros, idea retomada veinte años más tarde por Flanet (1977) en su trabajo sobre la Costa Chica y las relaciones entre negros e indígenas, y que

todavía hace estragos en la literatura que trata de la Costa Chica. Según los testimonios, "la brosa" de El Pitahayo existía previamente a la creación de la Colonia. Cuando los colonos se instalan a principios de los años 1950, cristalizan la figura "del blanco" y la conflictividad se reorienta hacia ellos en cuanto representan la autoridad y "los gobiernos". Todos coinciden en señalar que se multiplican las balaceras y matanzas entre "los maleantes" o "armeros" y los "guachos" (el ejército). De cada lado se asume una oposición entre "buenos" y "maleantes"; pero los de El Pitahayo no reniegan la pertenencia de los "maleantes" a su pueblo: "Aquí no robaban ni le hacían daño a nadie, sólo a sus enemigos, al gobierno" (Zenaida García, avecindada en El Pitahayo, originaria de Lo de Soto). "Isidro [Noyola, el principal armero de el Pitahayo] era noble era de buen corazón, era guapo, era hombre, no mataba nomás por matar o por chisme [...] peleaba sólo con los militares o con alguien que lo ofendiera directamente, nomás así no mataba" (Héctor Torres, criollo de San Nicolás).

Por su lado, los de la Colonia insisten en la represión militar y la efectividad de la intervención brutal "del General" (el General Monroy, aliado y protector de los colonos que fueron a buscarlo a Ometepec para pedirle su intervención).

> El general Monroy castigaba duramente los delitos, quien robaba era colgado [...] A los que agarraban vivos y tenían culpa los fusilaban en la salida de la Colonia, donde ahora está la secundaria. Los familiares venían a buscar sus cadáveres (Irineo y Alfonso García, hijos de colono).

> Los llevaban con el general Monroy y él los colgaba, y les ponían un letrero en el pecho, se colgó por tal [...] Esa ley estaba bien (Daniel Pita, hijo de colono fundador).

> En las noches sacaban a los presos de las cárceles y se los llevaban, dicen que los colgaban y mataban pues eran maleantes (Reina Pita, hija de colono).

Asimismo, los relatos de los colonos enfatizan la humillación final que obligó a los de El Pitahayo a reconocer su derrota. Fundan así la nueva localidad sobre una relación de dominación entre vencedores y vencidos.

> Wenceslao (representante del Pitahayo) levantó la voz, el general lo calló, le dijo "Ustedes no son de aquí, son de África, la voz la tienen los colonos". [...] Dijo el general (a los colonos) "nomás hay algo y nos llaman", entonces los pitahayeños andaban de puntitas (entrevista colectiva con colonos, hijos de colonos y avecindados).

El desenlace del conflicto marca entonces el restablecimiento del orden y el fin de las violencias abiertas, a la vez que una frontera clara entre ambas comunidades, unidas en el espacio pero jerárquicamente organizadas, siguiendo una orden avalada por las instancias mayores, políticas y militares. Esta distinción influye en los relatos fundacionales que enfatizan las diferencias.

## La fundación

El Pitahayo se asume como "criollo" y "moreno", como un pueblo que "se manda a San Nicolás" (pueblo titular del ejido, ubicado a escasos cinco kilómetros y segunda localidad del municipio de Cuajinicuilapa en importancia demográfica después de la cabecera, con más de 3 200 habitantes en el año 2000). Fue fundado por la movilidad de su gente que seguía los lugares de cultivo de chagües. Fue cambiando de ubicaciones cuatro veces, las primeras por las inundaciones y finalmente por la quema de sus casas. La última fundación remite a la lucha (fracasada) de los criollos "contra los gobiernos" (genérico para cualquier forma de autoridad-dominación, sea política o económica) y frente a los colonos.

> El cuarto Pitahayo se estableció en su lugar actual en 1954. Andaban las gavillas, los sacaron, les dieron de plazo 15 días para salirse de ahí, si no se salían iban a

> quemar las casas. Fue orden del general Monroy. Fue una comisión para que los acercaran... Decía el general que era gente floja, con vicio porque los colonos son de otra parte y que venían a trabajar y no querían gente a lado. El general dijo que la Colonia decidiera si se querían acercar, sólo que no se vendieran bebidas alcohólicas. El 8 [o 18] de febrero de 1954 se quedaron aquí (Jesús Noyola Chávez, criollo de San Nicolás).

Al contrario, la Colonia se asume como asentamiento de "colonos", mestizos o blancos, en todo caso no criollos. Sin lazos genealógicos anclados en el lugar, el pueblo "se mandaba a Ometepec", centro rector regional de la Costa Chica de Guerrero. Históricamente y hasta hoy esta ciudad es sede de las principales actividades comerciales, financieras y políticas de la región, lo que le confiere una posición estratégica en tanto eslabón en el dispositivo administrativo-político estatal y federal. La fundación de La Colonia se basa en el lema "Orden y progreso", en una sólida organización interna amparada por textos reglamentarios, mapas y documentos legales, y en la convicción de los colonos de participar en un proyecto modernizador más amplio, plasmado en las políticas gubernamentales.

> ¿Por qué viene el gobierno? porque nosotros le compramos al gobierno; ¿por qué nos visita el gobierno? porque somos los mismos [...] (entrevista colectiva con colonos e hijos de colonos).

> Desde que se fundó la colonia existe un reglamento que sólo permitía los fines de semana de descanso, el robo se castigaba severamente y para que entrara un trabajador se pedían antecedentes no penales (Roberto Álvarez, Presidente del Consejo de Colonos).

Nacidos ambos en la movilidad, los dos pueblos se insertan en ámbitos de legitimación distintos, local y resultado de relaciones de fuerza para El Pitahayo, extraregional y amparado en la institucionalidad gubernamental para

la Colonia. Esto de por sí les da a cada uno un capital político y social bien específico, no compartido, el primero vinculado al "sistema tradicional" local, el segundo a un proyecto modernizador con pretensiones hegemónicas. Hay que notar que si bien ambas localidades están sujetas al municipio de Cuajinicuilapa, ninguna de las dos valoriza a éste como "lugar de mando". La figura 15 ilustra estas relaciones geográficas disímiles y desiguales, y ubica a cada "comunidad" en redes separadas.

## La cuestión de la tierra

Llama la atención el hecho de que, al contrario de lo que ocurre en muchas localidades y regiones del país, las tierras no fueran al centro del pleito entre colonos y criollos. No fue un "conflicto agrario" o "una lucha por la tierra", sino un conflicto por el espacio de vida, una competición entre dos "proyectos sociales" por el control social, político y militar de la zona. Es importante señalar que la fundación del ejido no ocupa un lugar destacado en las narrativas de los criollos de El Pitahayo, a pesar de ser ellos mismos ejidatarios o hijos de ejidatarios. Confirma así una característica común a la Costa Chica, que era la disponibilidad de tierras "para todos", antes y después de la reforma agraria, hasta el proceso de parcelamiento en los años 1970. Fuera de todo marco legal, dentro o en los márgenes de gigantescas haciendas, los campesinos tenían acceso a las tierras para cultivarlas. Esto por supuesto no les daba ni la propiedad ni derecho alguno, pero para aquella época era una forma "tradicional" de acceder a tierras de cultivo, como lo recuerda todavía la gente:

> De aquí hasta México éramos dueños, si quería hacer casita la hacía donde quiera y era mío [antes de que se parcelara]. De aquel lado del río, no había gente, era monte (Tomás Urbina, avecindado originario de Huehuetan).

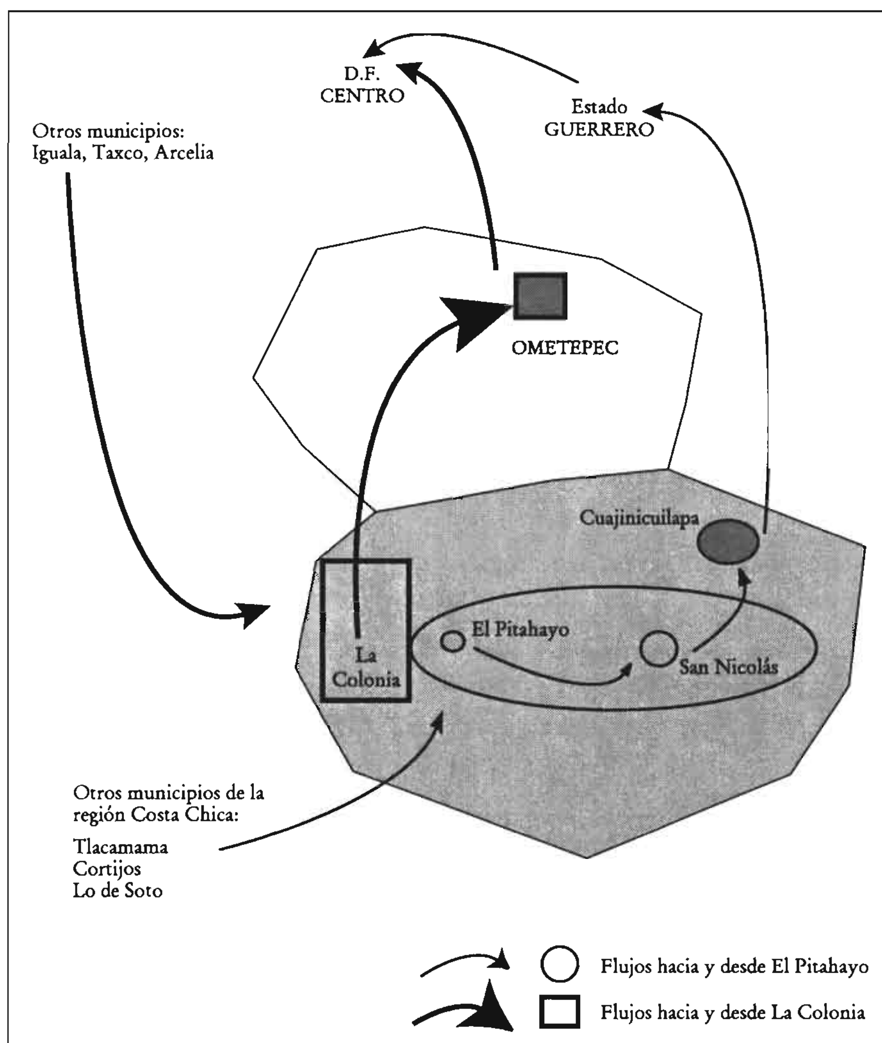



Figura 15. Los flujos diferenciados de información, personas y mercancías en la Colonia y El Pitahayo.

> Aquí cada quien agarró su terreno, no lo repartieron, ahora lo que quiere usted lo compra, antes lo que uno quería agarraba, grande. Vino a decir el comisariado que ya podían agarrar. Yo alcancé agarrar como 15 hectáreas (Elidio Bustos Magadan, criollo de San Nicolás).

Si el estatuto ejidal marca hoy la diferencia entre una y otra localidad, es más por motivos políticos que por una eventual lucha por la tierra. La distinción se plasma en accesos diferenciales a recursos no propiamente agrarios, sino a servicios y prestaciones del Estado —y hasta de empresas privadas— que privilegian uno u otro canal para aplicar sus programas y repartir las subvenciones o los servicios.

> La Colonia tiene como propiedad privada y nosotros ejido. Los apoyos del gobierno como es ejido dan apoyo, pero poco, a ellos les dan tractores, a ellos luego les dieron escuela, plantel, a nosotros nos dilataron. (Jesús Noyola Chávez, criollo de El Pitahayo).

> El gobierno le dio realce (a la Colonia) por ser propiedad privada, tenían crédito para trabajar, el ejido no. La Compañía algodonera sembró también en el ejido, no había distinción, pero las bodegas estaban en la Colonia (Emiliano Noyola, criollo, uno de los más ricos del Pitahayo).

## La calificación del otro

La dimensión étnico-racial casi no aparece en los relatos de El Pitahayo que ubican claramente el problema en términos de dominación y subordinación: "Los de la Colonia siempre nos han hecho a menos, dicen que ellos son mejor, dicen que ellos son colonos y nosotros ejidatarios, pero yo no entiendo eso, pero nos poquitean" (Eva Olmedo González, criolla de San Nicolás y

de Lo de Soto). En cambio los discursos de los colonos están plagados de apreciaciones racistas que aluden al estado de "salvaje y no civilizado" de "los negros". Sin embargo, aún en estos relatos, se entiende que "la civilización" (el progreso económico) logró su cometido y que ahora "los morenos son más refinados", trabajadores y "buena gente".

> Aquí la gente era muy salvaje [...] Cuando nosotros llegamos no estaba formado el Pitahayo. Ellos (los pitahayeños) no eran gente trabajadora, eran flojos, sólo sembraban un litro de maíz, una maquila de maíz, formaban gavillas y se dedicaban a matar [...] Estaba la gente muy salvaje, andaban desnudos revueltos [donde] vivían marranos, perros. Hacían su casita con palos, dormía la gente en un tapextle y los marranos abajo; estaban mal educados, usaban teconte para las tortillas. [...] Luego se ponían una detrás de la otra, como jugando cebolla se espulgaban y se comían los piojos, yo pensaba "que ni me inviten un taco". [...] Ya se han despejado porque empezaron a irse al norte. Ahora parece que los del Pitahayo se están refinando" (Reina Pita, hija de colono fundador).

Estas narrativas parecen coincidir en señalar un evento fundacional traumático cuya memoria permanece viva entre los habitantes, quienes explican así las jerarquías, estratificaciones y antagonismos que actualmente caracterizan a la localidad de "La Colonia Miguel Alemán-El Pitahayo". Sin embargo los relatos fundacionales tienden a exagerar las posturas y las categorías racializantes que las sustentan, cuando en la vida cotidiana las prácticas son, sino conciliadores, por lo menos más neutrales desde el punto de las relaciones entre grupos sociales. Se advierte así la distancia que puede existir entre unos discursos que enfatizan al extremo la diferencia racial, y prácticas que muchas veces la contornan, ignoran o subvierten a través de comportamientos que escapan al modelo binario. De hecho, los esquemas de dominación-subordinación no son tan simples ya que intervienen a la vez factores de mezcla, combinación y mestizaje entre ambas comunidades.

## La actualidad: las fuerzas de la convivencia

Cuarenta años después, la mayoría de los habitantes, criollos como colonos, reconocen que "las cosas han cambiado" y que la oposición ya no es tan fuerte entre las dos comunidades.

La iglesia (hay un solo sacerdote), el deporte,[10] la escuela,[11] la muerte (hay un solo cementerio), las bandas de jóvenes y los enamoramientos,[12] son algunos de los espacios compartidos, principalmente por jóvenes que no han conocido directamente el periodo "de guerra" de los años 1950-1960. Ahí se intercambian y circulan objetos, personas, ideas, fuera de la línea de demarcación entre las dos comunidades. El efecto generacional se refuerza por el impacto de fenómenos externos que afectan de manera similar a ambas comunidades y crean expectativas y frustraciones comunes (los patrones de consumo material y cultural, la migración, las transformaciones políticas).

Otro proceso demográfico, político y económico brinca las barreras entre los dos "grupos" y hace más borrosa la frontera. Se trata de un sector particular de la población, que curiosamente se menciona poco en los relatos mientras se revela como determinante en la vida de la localidad: los avecindados. Llegados como trabajadores en tiempos de la bonanza agrícola, a principios de los años 1960, se quedaron tanto del lado de la Colonia como en El Pitahayo. Eran "frateros" pero muchos de ellos eran originarios de municipios cercanos, de la misma Costa Chica (Tlacamama, Cacahuatepec, Tacubaya, Buena Vista,

[10] "Primero se jugaba la pelota mixteca, luego el basquetbol y el futbol. Los partidos se llevaban a cabo en el campo de aviación. Los partidos eran entre El Pitahayo y la Colonia, como siempre ha habido disputa; pero luego se llega a formar un solo equipo de las dos localidades para ir a jugar a Ometepec" (Alfonso García Liborio, hijo de colono).

[11] "Cada comunidad tiene su preescolar y su primaria pero los niños van de aquí para allá y de la Colonia vienen para acá, dicen que una es mejor que la otra" (María Salinas, El Pitahayo, criolla de San Nicolás).

[12] "Anteriormente había más problemas, no se podía pasar de un lado a otro, ahora no, las huidas de las mujeres de un lado con hombres del otro lado han facilitado las fronteras" (Nacho Herrera, hijo de colono).

en el estado de Oaxaca), por lo que se consideran "costeños" o "criollos de la Costa Chica". En El Pitahayo muchos lograron conseguir un pedazo de tierra y se integraron poco a poco a "la comunidad".

> Si un fratero quiere ser ejidatario, tiene que agarrar confianza, amistad, ya que si tiene tiempo viviendo aquí se les da el título de ejidatarios. A sus hijos nacidos aquí sí son considerados ejidatarios, sea hombre, sea mujer (Juan Noyola Chávez y María Nuñez, criollos de San Nicolás).

> Eran tierras comunes, llegaron muchos frateros y agarraron tierra al gusto, los frateros son de Ometepec y de Acapulco, sólo agarraban y quedó mucha gente y con muchas tierras. Los frateros debían de pedir posesión, necesitaban una carta de buena conducta, se hacía una asamblea; ahora esos frateros ya son ejidatarios. A todos los que pedían posesión se les daba si alguien de la comunidad los apoyaba. Ahora ya no se hace asamblea, puro contrato de compra-venta. (Timoteo Morga, criollo de San Nicolás).

Así la integración de los frateros a "la comunidad" de El Pitahayo se hizo sobre la base de compartir tierras, trabajo y finalmente un mismo modo de vida. En cambio, los que se quedaron a vivir en la Colonia no tuvieron acceso a la tierra y hoy siguen trabajando de peones para los colonos; sólo obtuvieron solares urbanos, sin posibilidad de comprar o rentar predios agrícolas. Se mantienen así en una posición "intermedia": "son de la Colonia" en cuanto residentes desde hace más de 30 años, pero no gozan de los derechos asociados a los colonos (en el Consejo de colonos por ejemplo) ni pueden aprovecharse cabalmente del potencial agrícola que ofrece la Colonia.

> Cuando venían regalos del gobierno nomás se los daban a los colonos y ellos no los daban [a los avecindados] (Inocente Medel, avecindado).

> Aquí no dan tierra para que uno trabaje, puro de peón (Tomás Urbina, avecindado, peón de ganadería).

> [los avecindados] venían a trabajar, se quedaban un año, dos, tres, les gustó aquí, empezaron a llegar aquí y luego pidieron permiso para hacer su bajarequito [...] unos compraron, a otros les prestaron (Santiago Ramírez De La Cruz, fundador).[13]

Esta posición "intermedia" se evidencia en dos ámbitos que sirven de espacios de posible encuentro, aunque todavía frágiles y sujetos a negociaciones: los partidos políticos (PRD y PRI) y las celebraciones festivas. Los avecindados juegan en efecto un papel activo en la instauración de fiestas y rituales en La Colonia. María Chaparra es curandera, resguarda a la virgen de los Remedios desde hace 18 años y su hijo Martín Ávila es maestro de la danza de los diablos (danza que sale principalmente en el día de Todos los Santos y recorre las localidades). Inocente Medel, otro avecindado, introdujo la fiesta de Carmencitas y la mantiene desde hace ocho años. Él ha notado la relativa incapacidad de los colonos para cumplir este tipo de papel; según dice, los colonos saben hacer una feria comercial, pero no una fiesta de pueblo (al contrario de El Pitahayo donde las fiestas "se ponen bonitas"). Los avecindados suplen así un "déficit social y ritual" de los colonos.

En el campo político los avecindados han logrado reconocimiento a partir del nombramiento de uno de ellos como Comisario (agente municipal) de la Colonia, función en la que tuvo gran éxito y se mantuvo por varios periodos. Los colonos parecen haber abandonado este ámbito de negociación, que tiene vínculo con la gestión cotidiana, el municipio y las localidades vecinas, y que no les parece estratégico: "Al comisario no lo dejan trabajar. El presidente de Cuaji no ayuda, no hay autoridades para ayudar, sea PRI o PRD, sólo se ayuda al maleante" (Reina Pita, hija de colono). Prefieren dedicarse a controlar el espacio agrario y a mantener severos criterios de exclusión en su accesibilidad

[13] Choza de pared de cañas y barro con techo de palma.

y manejo, construyendo así un espacio de poder a partir del cual extienden sus prerrogativas: "cuando hay problemas entre colonos y avecindados, vale la voz de los colonos. Algunos avecindados han sido expulsados por casos de robos y faltas" (Roberto Álvarez, Presidente del Consejo de Colonos).

Todo parece indicar una especie de reparto de puestos de autoridad y de poder entre colonos y avecindados, que corresponde igualmente a esquemas separados de distribución de recursos naturales y económicos, los colonos se reservan los más eficaces (el agrario) y dejan a los avecindados los menos prestigiados (la gestión inframunicipal). Pero algunas transformaciones recientes contribuyen a modificar las relaciones de fuerza. Con las políticas de descentralización, el municipio, y a nivel inferior las comisarías o agencias municipales, empiezan a tener un papel estratégico en la decisión de atribución de recursos financieros que pueden llegar a ser cuantiosos de la partida presupuestal Ramo 33. Con la transición democrática a nivel nacional, aunque sea inacabada o truncada, se construyen nuevos canales de negociación que no forzosamente respetan los antiguos liderazgos o cacicazgos.

Localmente, varios relatos aluden a cambios recientes en la relación de subordinación entre colonos y avecindados, asumida por los últimos como una ofensa y una humillación que tuvieron que aguantar muchos años y que ahora se está revirtiendo: antes, "la máxima autoridad eran los colonos, ahora con los derechos humanos ya no" (María Hernández Catana, avecindada), o, en palabras más crudas: "ya comieron los colonos, ahora les toca a los avecindados" (María Hernández). Los avecindados son muy conscientes de constituir la principal fuerza de trabajo de la Colonia. Con el control de la Comisaría, se consideran ahora como el principal motor del desarrollo y la gestión del pueblo: "los avecindados son los que hacen la Colonia" (María Hernández).

En el discurso de los avecindados de la Colonia casi no aparecen calificativos racializados, ni hacia los "morenos" ni hacia los colonos. Sin embargo, se subraya frecuentemente la diferencia entre ambos grupos, ellos se ubican del lado de los criollos: "la gente de aquí (de la Colonia) no es criolla, es otra

gente, viene de otros lados" (María Hernández Catana, avecindada originaria de Cacahuatepec). De manera general, los relatos de avecindados, vivan en uno u otro lado de la localidad, relatan más la convivencia con El Pitahayo, "lo bueno" que son los de El Pitahayo (trabajadores, buena gente, etc.), a la vez que subrayan "lo malo" que eran (¿son?) los de la Colonia (duros, armeros también, acaparadores de terreno, etc.). Se sienten artífices de la Colonia, pero sin asumir el relato fundador violento y casi épico de los colonos. Al contrario, muestran cierta solidaridad y afinidad con los criollos, con quienes se identifican tanto por sus orígenes geográficos (muchos de los avecindados son de otros pueblos de la Costa Chica) como por su condición compartida de subalternos frente a los colonos.

En la representación asumida colectivamente por los habitantes de la localidad, cualquiera que sea su origen, las fricciones se atenúan cuando en la Colonia son "menos colonos y más avecindados, menos frateros y más criollos, menos creídos y comparten más"; y en El Pitahayo, igualmente, son "menos armeros y más trabajadores, menos morenos y más mezclados con frateros, menos salvajes y más refinados". La convivencia se basaría entonces en la atenuación de las categorías previas (colono, fratero, criollo, moreno, avecindado) referidas a la historia de la fundación, la apreciación moral y la identificación "étnica".

Al lado de las nuevas generaciones que no se identifican plenamente con los esquemas antagónicos, los avecindados participan entonces al complejizar el espectro socioétnico de la localidad. Para ambos sectores de la población (jóvenes y avecindados), el mestizaje no es un discurso ni un posicionamiento político, sino una experiencia vital, una "incorporación de la alteridad" (Wade, 2005) en su vida cotidiana. A este fenómeno habría que añadir otros que atañen a todos los habitantes. La experiencia de la migración, cada día más generalizada en la costa como en el país, es sin duda un dato fundamental en la evolución de las representaciones, pues lleva a forjar una noción de un "nosotros" compartido frente a "los de fuera" (sea en las ciudades o en Estados Unidos), un colectivo social asociado a un lugar, en este caso la localidad y "la

costa". Interviene aquí un nuevo elemento de identificación y categorización —la identidad local— que se sobrepone a los existentes, sin borrarlos pero quitándoles la primacía que solían tener en las representaciones.

Otro proceso de mayor importancia concierne a los cambios en los modelos de redistribución de las riquezas y el capital (sea económico, político, social, cultural o ritual), debido a reformas en las políticas públicas (democratización, descentralización) y a reestructuraciones en el campo productivo (auge ganadero, crisis agrícola, expansión comercial). En conjunto, propician la apertura de nuevos espacios de negociación y la emergencia de nuevas estratificaciones, fuera de las demarcaciones tradicionales que se basaban en la pertenencia "étnica".

## Una propuesta de análisis espacio-poder-lugar

El análisis evidencia múltiples contradicciones entre dinámicas de distanciamiento y procesos de convivencia. Los dos movimientos coexisten, no traducen una oposición simple entre discursos y prácticas, sino que reflejan la simultaneidad de varios discursos y varias prácticas encontrados. Además, hay que admitir que el antagonismo "original" entre ambos grupos se ve subvertido por prácticas cotidianas de acercamiento, de las cuales no dan cuenta cabal los discursos explícitos. Pero aún sólo en el ámbito de las narrativas, las contradicciones aparentes tienen cierta funcionalidad. La pluralidad de representaciones permite en efecto ampliar el potencial de negociaciones de ambas "comunidades", sin reducir los intercambios a un "simple" enfrentamiento.

Paradójicamente, la permanencia de un referente binario "simple" (amigo-enemigo, bueno-malo, blanco-negro) y bastante alejado de la realidad, deja más libertad a los individuos para inventar posicionamientos intermedios. El manejar categorías "extremas" ahorra el esfuerzo de "encajar", de caber en alguna de ellas, pues ambas son retóricas y sin pretensión de representar la realidad. De hecho, la categorización pronto deja de dirigirse a las personas para designar a las "comunidades", usando metáforas geográficas como có-

digo de comunicación local. Así, hablar de "La Colonia" o de "El Pitahayo" remite inmediatamente a una dimensión étnico-racial "genérica": no tanto de sus pobladores —que ya vimos muy mezclados y diversos—, sino de "la comunidad". Como si cada una fuera portadora de un "proyecto" específico y anclado en la memoria colectiva, independientemente de las historias "reales" y personalizadas de sus miembros.

En esta perspectiva, "El Pitahayo" y "La Colonia" funcionan como "lugares" significativos en el sentido teórico de la geografía anglosajona. Un lugar, en la acepción propuesta por Massey (1994), no está delimitado en tiempo y espacio, sino que representa, de manera flexible y creativa, el punto de conexión de una sociedad local (o un grupo, una colectividad, un individuo) con las redes globales de relaciones y comprensión del mundo (citado por Oslender, 2004: 962). Las "comunidades" de la Colonia y de El Pitahayo responden a esta definición y cristalizan modalidades distintas de inserción en la sociedad regional y nacional. Esto corresponde a lo que había conceptualizado como "efecto-lugar" en el análisis comparado de las estratificaciones raciales en dos ciudades vecinas en la costa chica, Pinotepa Nacional y Cuajinicuilapa (Hoffmann, 2004). En aquel trabajo, enfatizaba el hecho de que cada elaboración —cada representación de sí mismo y del otro— es reflejo de las situaciones locales, pero está fuertemente potencializada por niveles superiores de conceptualización de las diferencias (sociales, regionales, étnicas). El "efecto-lugar" no es el simple efecto de la localidad, sino de su inscripción e interacciones múltiples con otros niveles. El "efecto-lugar" se mantiene y evoluciona gracias a la resignificación de las diferencias desde otros ámbitos. Su reproducción y efectividad son tributarias de otros actores, no locales (Hoffmann, 2004: 89).

Esta reflexión sobre el papel de las localidades en la construcción de identidades nos obliga a abrir un paréntesis en la argumentación, con el fin de proponer un esquema de interpretación de corte geográfico que profundice la noción de "efecto-lugar".

En efecto, más allá del posicionamiento político-identitario asociado a un

espacio dado, otros elementos espacializados intervienen en la "construcción del lugar". Los enfoques clásicos en geografía distinguen tres dimensiones en la constitución de un espacio: el espacio de apropiación, el de prácticas y usos, y el de representación.[14] La apropiación remite a las modalidades de legitimación y acceso a un espacio dado; las prácticas informan sobre las capacidades de los usuarios-habitantes de explotar y beneficiarse de este espacio; el campo de las representaciones introduce la subjetividad asociada al uso y apropiación del mismo. En su articulación, estas tres dimensiones forjan un conjunto de recursos disponibles o negociables, y corresponden a un "capital espacial".

El capital espacial, concepto desarrollado por Lévy (1994) se refiere a la constitución de un recurso basado en la capacidad de manejar la dimensión espacial de algún bien (material o inmaterial) y de valorizarlo en otro tipo de recurso (político, económico, simbólico, social). Por eso, no cualquier espacio se vuelve capital espacial. Necesita, para tener algún sentido heurístico, cumplir con algunas condiciones: que el espacio en sí (extensión, localización, accesibilidad, etc.) tenga cierto valor para más de una persona; por lo tanto, que sea susceptible de negociación y transacción. Como cualquier capital, el capital espacial es un "bien social acumulable y utilizable para producir otros bienes sociales. Es parte del juego de intercambios con otros tipos de capital" (Lévy, 2003: 125).

En el caso que nos ocupa, podemos plantear que cada comunidad se constituye como "lugar" con base en la constitución de un capital espacial propio, distinto del vecino. El cuadro 5 adjunto pretende ilustrar empíricamente estas nociones, en las dos poblaciones estudiadas.

14 Corresponde aproximadamente al modelo más reciente desarrollado por Agnew (1987) que distingue tres atributos principales del espacio: su "localización" (*location*), el contexto espacial inmediato en el que se inscriben las prácticas de uso y las relaciones sociales (locales), y el "sentido de lugar" (*sense of place*) que remite a la subjetividad de los actores (citado por Debarbieux, 1999).

Cuadro 5. Una interpretación geográfica.
Un mismo espacio, dos "lugares" (*places*)

| *Espacio* | *Colonia Miguel Alemán* | *El Pitahayo* |
|---|---|---|
| De apropiación<br>*Location* (Agnew, 1987) | Legal, legitimado desde fuera, por los papeles | Tradicional, legitimado desde dentro, por la lucha (la dotación ejidal es de poca relevancia en las narrativas). |
| De prácticas y uso<br>*Locale* (Agnew, 1987) | Buenas y grandes tierras (planas y de humedad)<br>Modernas, con recursos (del gobierno, de la Compañía algondonera) | Tierras de agostadero y de humedad, pequeñas<br>Precariedad, sin recursos |
| De representación<br>*Sense of place*<br>(Agnew, 1987) | Civilizatorio, hacia fuera<br>Registro moral<br>"Orden y progreso" | Criollo, hacia dentro<br>Registro político<br>"contra los gobiernos" |
| Capital espacial<br>(Lévy, 1994 y 2003) | Lugar central, nodo de una red nacional de alianzas políticas<br>Hegemónico | Lugar periférico<br>Subalterno |

Según este análisis, la Colonia goza de un fuerte capital espacial, correspondiendo a un lugar central y "coherente". La coherencia se basa en la adecuación idealizada entre el espacio físico, un poblamiento "unitario", el poder, los recursos, la legitimidad social y moral desde el exterior. "La Colonia" es un todo, una entidad autocontenida, legitimada por su acto de fundación, y por su éxito económico que a su vez legitima su fundación. Y de hecho las posturas discriminatorias son mucho más frecuentes entre los colonos que entre los avecindados o aún los habitantes de El Pitahayo, como lo vimos.

Por su lado, El Pitahayo no goza de tal coherencia. Su fundación controvertida y su posición periférica lo mantienen en una condición subalterna frente a sus vecinos y a la sociedad englobante. Su legitimidad proviene casi exclusivamente de sus lazos genealógicos con San Nicolás y de su "criollismo"

fundador, de su arraigo local. El Pitahayo es un margen, un lugar incierto cuyos mismos orígenes remiten a la marginalidad (su fundación por "guerreantes y maleantes"). Paradójicamente esta marginalidad, en la medida en que se refiere al criollismo subalterno, es central en la constitución de su capital espacial, aunque sea en posición de inferioridad frente la Colonia.

El concepto de "capital espacial" nos ayuda a entender los ejes de diferenciación y de valoración vinculados a espacios concretos, y sobre todo las condiciones de sus permanencias. Para garantizar la reproducción cultural y política de cada lugar (de su capital espacial), es necesario mantener su diferencia frente al otro, su alteridad. Todo pasa como si el objetivo (*enjeu*) principal de cada uno fuera mantener la distinción, para poder gozar de relaciones diferenciales y privilegiadas hacia y desde fuera, cada comunidad (lugar) utiliza sus canales preestablecidos. En otras palabras, el mantenimiento del capital espacial supone la reactualización permanente de la particularidad y la distinción —sin las cuales no hay valoración del capital.

En las narrativas, la "ocultación" de la convivencia cotidiana y la sobrevaloración de la alteridad en términos étnico-raciales permiten no confundir a los de afuera y presentarles el patrón "familiar" y conocido de un orden socioracial vigente a nivel nacional. La identificación étnica es "eficaz" en los juegos de poder regional y nacional, su expresión local se debe concebir en cuanto está inserta en determinantes elaborados a otras escalas (regional, nacional). Se trata de construir "imágenes identificantes" (Cousin citada por Augé, 1994), es decir imágenes susceptibles de ser reconocidas por los interlocutores y de facilitar así las negociaciones y los intercambios. Esta construcción supone un proceso de selección que excluye ciertas opciones (aquí el mestizaje, la convivencia) y privilegia otras (la racialización de las representaciones).

En sus relaciones con el exterior, es más "útil" la diferencia para ambas "comunidades": en el caso de la Colonia, para mantener la supremacía y los nexos privilegiados con las esferas de poder que le son asociados; en el caso de El Pitahayo, para conservar su pertenencia "criolla" y "negra" de San Nicolás, que fue construida en la oposición a los colonos y le asegura un po-

sicionamiento legítimo en el entorno regional. De hecho, San Nicolás —y por extensión El Pitahayo— aprovecha su posición de "cuna afromestiza" para canalizar ciertos programas de desarrollo cultural o asistencial. El programa de la tercera raíz (Culturas Populares) se inició en San Nicolás a fines de los años 1980 (rescate del son de artesa, casa de la cultura) y desde entonces la localidad se volvió foco de interés de los estudiosos y simpatizantes del naciente "movimiento negro" en México. Una vez más, señalemos que esta instrumentalización, a nivel de las localidades, no impide comportamientos mucho más diversos y complejos en la gestión cotidiana que las relaciones entre individuos y grupos sociales.

En conclusión, vale decir que estos procesos no son exclusivos de situaciones tan peculiares como la estudiada aquí. Ciertamente el caso de dos comunidades "pegadas" una a la otra, a la vez unidas y enfrentadas por sus orígenes, despertó mi interés en cuanto constituye un verdadero "laboratorio" para estudiar las relaciones espaciales y étnico-raciales. Pero las enseñanzas son generalizables. Sólo mencionaré un caso analizado por Keith (1999) en los barrios negros de Londres, en el que el autor interrogaba las diversas maneras de trazar los límites de la categoría "raza" que a veces territorializan lo social, y otras veces se invisibilizan en versiones alternativas de lo social. En sus conclusiones, menciona la ambivalencia de la relación raza-espacio: "Un paisaje racializado puede a la vez simbolizar las representaciones racistas amenazantes y convertirse en un espacio de gobernabilidad no-marcado por la diferencia racial" (Keith, 1999: 202). En otros términos, la presencia de la dimensión racial no implica de por sí una lógica social racializada. El autor aboga por una aproximación espacial que podría evitar dos escollos: "ver el mundo social visible como exento de huellas de diferencia racial, en un proceso analítico-político de denegación de lo racial" y "sólo ver las facetas particulares de paisajes racializados como indebidamente significativos, en un proceso analítico de abuso metonímico" (Keith, 1999: 202).[15] La interpretación

[15] La traducción es mía.

propuesta aquí, en términos de capital espacial y de interacciones entre escalas, pretende participar en una reflexión que escape de ambas visiones binarias. Las fronteras identitarias no sólo se cruzan (Anzaldúa, 1987, citada por Chaves en este volumen), sino que pueden desvanecerse o subvertirse. La negación de las diferencias, en lo cotidiano, bien puede acompañarse de la reafirmación de las mismas, a otros niveles o en otros contextos. Paradójicamente, puede volverse un instrumento y una estrategia de resistencia identitaria frente a la imposición de modelos ajenos a una realidad local extremadamente compleja. Dicho en otras palabras, es tiempo de pensar a la vez lo mismo y lo diferente, la inclusión y la exclusión.

# Bibliografía

AGNEW, JOHN A.

1987 *Place and politics: the geographical mediation of state and society*, Allen and Unwin, Boston.

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

1989 [1958] *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*, FCE, México.

ANZALDÚA, GLORIA

1987 *Borderlands/ la frontera: the new mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco.

AUGÉ, MARC

1994 *Pour une ethnographie des mondes contemporains*, Aubier, París.

DEBARBIEUX, BERNARD

1999 "Le territoire: Histoires en deux langues-A bilingual (his-)story of territory", en C. Chivallon, P. Ragouet y Michael Samers (eds.), *Discours scientifiques et contexts culturels, gérographies françaises et britanniques à l'épreuve postmoderne,* Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, Talence, pp. 33-46.

*DEBATE FEMINISTA*

2001 *Debate feminista*, número temático sobre racismo y mestizaje, año 12, vol. 24, octubre.

DETIENNE, MARCEL

2000 *Comparer l'incomparable*, Le Seuil, París.

FLANET, VÉRONIQUE

1977 *Viviré si Dios quiere. Un estudio de la violencia en la mixteca de la costa*, INI, Antropología Social, núm. 55, México.

HALL, STUART

1994 "Cultural identity and diaspora", en *Anthro 251. Issues on Cultural Studies*, invierno, Bookstore, Stanford, pp. 222-237.

HOFFMANN, ODILE

2004 "De las 'tres razas' al mestizaje: diversidad de las representaciones colectivas acerca de 'lo negro' en México", en *Memoria de la segunda reunión anual del*

*proyecto Idymov*, documentos núm. 2, CIESAS-IRD-ICANH, Xalapa, pp. 81-92.

2006 "Negros y afromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado", *Revista Mexicana de Sociología*, num.68/1, pp. 103-135.

JOSEPH, GILBERT Y DANIEL NUGENT (COMPS.)

2002 *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, Era, México.

KEITH, MICHAEL

1999 "Espaces de différence: en défense de la scopophilie", en C. Chivallon, P. Ragouet y Michael Samers (eds.), *Discours scientifiques et contextes culturels, géographies françaises et britanniques à l'épreuve postmoderne*, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, Tálence, pp. 193-204.

KNIGHT, ALAN

1990 "Racism, revolution and indigenismo: Mexico, 1910-1940", en Richard Graham, (ed.), *The idea of race in Latin America, 1870-1940*, University of Texas Press, Austin, pp. 71-112.

LÉVY, JACQUES

1994 *L'espace légitime*, Presses de la Fondation de Sciences Politiques, París.

2003 "Capital Spatial", en J. Lévy y M. Lussault, *Dictionnaire de géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, París, pp. 124-126.

MACLURE, JOCELYN

1998 "Authenticités québécoises. Le Québec et la fragmentation contemporaine de l'identité", en *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 1, num. 1.

MASSEY, DORIS

1994 "A global sense of place", en D. Massey (ed.), *Space, place and gender*, Blackwell, Oxford, pp. 146-156.

MOLINA ENRÍQUEZ, ANDRÉS

1909 *Los grandes problemas de México*, A. Carranza e Hijos, México.

MURJI, KARIM AND JOHN SOLOMOS

2004 *Racialization Studies in Theory and Practice*, Oxford University Press, Oxford.

OSLENDER, ULRICH

2004 "Fleshing Out the Geographies of Social Movements: Colombia's Pacific

Coast Black Communities and the 'Aquatic Space'", en *Political Geography*, núm. 23, pp. 957-985.

RODRÍGUEZ, MIGUEL

2004 *Celebración de "La raza". Una historia comparativa del 12 de octubre"*, Universidad Iberoamericana, México.

WADE, PETER

2005 "Rethinking Mestizaje: Ideology and Lived Experience", en *J. Lat. Amer. Stud.* núm. 37, pp. 239-257.

# Tres formas de apropiación del espacio regional: los límites de la construcción comunitaria en el sur de Veracruz

*Manuel Uribe*
El Colegio de Veracruz

## Introducción

Mi contribución en este capítulo intentará destacar cómo en una región expuesta a la recomposición y fragmentación de su espacio por su articulación al capitalismo mundial, se configuran nuevos procesos identitarios y cómo las distintas formas de apropiación del espacio construyen y articulan la diferencia entre distintos estilos de vida, percepciones y acciones sociales. Sostengo que a través del espacio urbano es claramente distinguible una dimensión multicultural donde coexisten distintos sujetos y actores sociales.

La idea central que guía este trabajo es que la dinámica entre lo global y lo local, la modernidad y tradición, globalización e identidad, forma parte de un sistema de complementariedades que articula tanto las prácticas sociales como sus representaciones. La multiculturalidad no sólo tiene la vertiente que surge de la globalización y la política del Estado, sino que también tiene raíces en las historias urbanas particulares de los grupos y las clases sociales que la forman, en su práctica y en sus representaciones imaginarias.

La identidad colectiva, es entendida aquí como el proceso de construcción de sentido atendiendo a un atributo cultural, o a un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido (Castells, 1999: 28). Se entiende por *sentido* la identificación simbólica que realiza un actor social del objetivo de su acción, el cual se organiza en torno a una identidad primaria (ya sea étnica, laboral, urbana, ciudadana, etc.), que enmarca al resto y que se sostiene por sí misma a lo largo del tiempo y del espacio.

Si bien desde una perspectiva sociológica y antropológica todas las identidades son construidas (Touraine, 1994 y Giménez, 1994), lo importante es cómo se construyen, por quien y para qué, pues ello determina en buena medida su contenido simbólico y su sentido para quienes se identifican con ella o se colocan fuera de ella. En este trabajo intentaré hacer una distinción entre tres formas de apropiación del espacio, para entender cómo éstas originan y configuran nuevos procesos identitarios.

Cabe preguntarse: ¿De qué manera los distintos procesos de apropiación del espacio configuran los procesos identitarios en la región? ¿Cómo se articula la multiculturalidad en el espacio regional? ¿Cuáles son los ejes de articulación identitaria que cada uno de los grupos privilegia frente a "el otro" y/o "los otros"? y, finalmente, ¿cuáles son los límites de la construcción comunitaria frente a estos procesos regionales? Propongo como hipótesis que el proceso de crecimiento urbano industrial en la región articula los posicionamientos identitarios de unos frente a otros pero, sobre todo, frente al Estado.

Para efectos de este trabajo considero a la zona metropolitana del sur de Veracruz, como aquella zona integrada por nueve municipios, en donde se encuentran las ciudades de Coatzacoalcos, Minatitlán, Cosoleacaque, Zaragoza, Agua Dulce, Las Choapas, Ixhuatlán, Moloacán y Nanchital.

El Sur de Veracruz o Istmo Veracruzano,[1] como parte del Istmo de Tehuantepec, ha sido —desde la conquista hasta el siglo XX—, campo de experimentación de los proyectos más disímiles y de aplicación de políticas modernizadoras que, de diferentes maneras, ritmos e intensidad, han modificado y transformado el paisaje natural y cultural (Uribe, 2002).

Los conquistadores españoles no tardaron en darse cuenta de la impor-

[1] En este trabajo nos referimos al Sur de Veracruz, o Istmo Veracruzano, cómo al espacio territorial que comprende la planicie que se extiende a partir del volcán de San Martín Pajapan hasta el río Tonalá, el cual limita con la parte occidental del estado de Tabasco. Geográficamente abarca la cuenca del río Coatzacoalcos y comprende los municipios de Acayucan, Coatzacoalcos, Cosoleacaque, Chinameca, Las Choapas, Hidalgotitlán, Hueyapan de Ocampo, Ixhuatlán del Sureste, Jáltipan, Jesús Carranza, Mecayapan, Minatitlán, Moloacán, Oluta, Oteapan, Pajapan, San Juan Evangelista, Sayula, Soconusco, Soteapan, Texistepec y Zaragoza (Munch, 1994: 15).

tancia estratégica de la región. El lugar ideal para una ruta comercial entre las naciones del lejano Oriente y los países europeos. Desde entonces, la idea de establecer una comunicación interoceánica, figuró en la agenda de quienes gobernaron el país durante la Colonia y el México independiente.

Esta obsesión se convertiría en realidad a principios del siglo XX, con la inauguración del ferrocarril Interoceánico en 1907, que comunicó los puertos de Coatzacoalcos y Salina Cruz. La historia moderna del Istmo arranca con este hecho decisivo y a ella se agregaron nuevas tentativas para explotar sus inmensos recursos hidroeléctricos, petroleros, azufreros, forestales, pesqueros y turísticos.

En la actualidad, un grupo de ciudades costeras tropicales en cuyo eje figura Coatzacoalcos, Minatitlán y Cosoleacaque constituyen una importante zona industrial. El área de influencia de estos centros fabriles abarca a otras ciudades importantes como Agua Dulce, Las Choapas, Nanchital y Acayucan. En conjunto, la población que la habita supera el millón de habitantes.

Fuera y dentro de esos centros urbanos existen núcleos de población formados por los pobladores originales: nahuas, zoque-popolucas, mixes-popolucas y otros grupos de diferente filiación nacional, étnica, social y ocupacional (ingleses, chinos, coreanos, norteamericanos, chiapanecos, tabasqueños, zapotecos, siriolibaneses, comerciantes, funcionarios, ingenieros, obreros, etc.). En este marco los zapotecos ocupan un lugar privilegiado por su número y su visibilidad en el espacio público y político-laboral, a través de su participación en la industria petrolera y el Sindicato de Trabajadores Petroleros de la República Mexicana (STPRM).

Esta zona metropolitana ha sido caracterizada por un crecimiento industrial notable, producto de la explotación del petróleo y de la petroquímica, por un anárquico desarrollo urbano, precarios niveles de vida que identifican a los pobres de la región y los contrastan brutalmente con el resto de la población, formas de organización clientelares particularmente alrededor del sindicato petrolero, entre otros aspectos.

En 1979, la antropóloga Margarita Nolasco, en su texto *Ciudades Perdidas*

*de Coatzacoalcos, Minatitlán y Cosoleacaque*, describía la situación de sus habitantes así:

> La vida diaria es monótona y rutinaria y apenas si se rompe en los fines de semana y en las fiestas populares generalizadas. La participación social de los marginados es mínima [...] La no participación más importante y más significativa se da alrededor de la vida política y sindical [...] de ahí que puedan fácilmente ser usados como grupos de presión por otros grupos de presión y siguiendo intereses que les son ajenos; asimismo —finalizaba la autora— se explica que ellos no sean capaces de constituir un grupo de presión para obtener la solución a sus problemas como ciudadanos, como trabajadores y como precaristas (Nolasco, 1979: 124).

Una aproximación etnográfica más puntual nos indica que la conformación regional es el resultado de diferentes etapas de formación que tienen que ver, fundamentalmente, con las diversas formas de apropiación del espacio como producto del desarrollo y expansión capitalista. Así, consideré necesario un análisis etnográfico que me permitiera aproximarme a los diversos procesos en que ha sido construida espacial y temporalmente esa región metropolitana.

## Tres aproximaciones a las formas de apropiación y construcción del espacio regional

Considero apropiado entender la región desde la perspectiva de la multiculturalidad, categoría que nos ayuda a aprehender la heterogeneidad presente en la composición y experiencia cotidiana de sus distintos habitantes. Entendida aquella no como política de Estado, sino como práctica social y cotidiana, como sistemas culturales y formas de organización de símbolos para producir sentido social (Nivón, 1998). Como concepto articulado con lo urbano: las ciudades como concentradoras de una diversidad de grupos humanos

marcados por una particular concepción del mundo y de la vida.[2] La ciudad como síntesis de lo heterogéneo. Condensación de diferencias generadas por identidades sociales específicas a través de las cuales se organiza la vida social, se construye un tipo de memoria e identidad y se habita la ciudad.

Podemos decir, *grosso modo*, que en la forma en que se ha construido y expandido la zona urbana, se observan fundamentalmente tres procesos desiguales que revelan el crecimiento de esta zona metropolitana. De igual manera, en algunos momentos, dichos procesos se superponen o complementan dependiendo de la dinámica social, política y económica de la región; es posible reconocer en estos procesos tres ámbitos urbanos distinguibles: 1) El espacio urbano-industrial, que corresponde a la zona metropolitana conformada por las ciudades de Minatitlán y Coatzacoalcos; 2) El área de los pueblos indígenas que han sido incorporados —a través de procesos de conurbación— al espacio urbano-industrial (Cosoleacaque, Zaragoza, Ixhuatlán y Moloacán), y 3) La aparición de nuevos colonos urbanos en el espacio urbano-regional. En cada de estos espacios habitan grupos sociales diferenciados, aunque relacionados entre sí, que han construido a lo largo del tiempo una forma particular de ser ciudadano, de apropiarse y de habitar el medio urbano, de sentirlo y organizarlo.

La distinción tiene que ver fundamentalmente con la construcción de referentes identitarios primordiales para sus habitantes, con los cuales se sintetiza su historia y su memoria. Desde esta óptica, el territorio no sólo es una determinante geográfica, sino que es fundamentalmente una construcción histórica y una práctica cultural (Hoffmann, 2001).

---

2 Desde esta perspectiva véanse los trabajos de Portal (1997 y 1999), Safa (2001), Uribe (2004a) y Nieto (1997).

## Primera aproximación: El espacio industrial y obrero (Minatitlán-Coatzacoalcos)

Un primer proceso corresponde a la urbanización de los municipios más antiguos donde se inicia el desarrollo petrolero y cuyo período iría de 1917 a 1950, pues constituyen los inicios y consolidación de la actividad petrolera en la región, la cual está ligada a los procesos migratorios relacionados con esta actividad (Uribe, 1983).

En ese primer momento, el espacio fabril se estructuró a través de la refinería, los muelles para la exportación del crudo, los talleres para las actividades de exploración y explotación, almacenes, oleoductos, las estaciones ferroviarias del ferrocarril Nacional de Tehuantepec, etc., y; a su vez, el espacio urbano se conformó: a) por las colonias residenciales de los extranjeros, cercadas con malla metálica para protegerla de los fuereños, con sus casas de maderas estilo inglés, sus jardines y pastos bien cuidados, campos de golf y calles bien delineadas; b) el ámbito comercial, que se configuró en el centro de las ciudades de Minatitlán y Coatzacoalcos y en donde se ubicaron las tiendas de comercio y de servicio para los obreros, y c) el asentamiento de los migrantes que se situaron alrededor de los centros fabriles y los muelles de esas ciudades sobre cerros y lomeríos, dunas y zonas pantanosas. Allí se establecen los caseríos donde los migrantes se agruparan por filiación étnica o pueblo de origen y que, con el tiempo, se irán expandiendo.

Hacia 1923, Frans Blom (1993: 67-68), un agudo observador, empleado de la compañía El Águila, describía la situación así:

> Aquí tenemos campo para estudiar al ser humano y las culturas diferentes. Vivo en Tacoteno, el pueblo europeo. Su núcleo está formado por un grupo de ingleses conservadores y muy distinguidos. Todos los otros son de posición inferior; estos caballeros distinguidos miran a los daneses como los más cercanos a ellos. Parece extraño que las criaturas más inferiores sean los hijos de padres ingleses nacidos en este país. De acuerdo a las leyes mexicanas estas personas

> son ciudadanos mexicanos y nativos, los de "sangre azul" consideran esto como una gran "mancha negra". Después de los blancos vienen los mexicanos, viven en casas separadas. Los indígenas no cuentan para estos caballeros distinguidos, aunque acá son los más importantes, quizá la selva resulte más interesante para ellos. En adición de estos ingleses, Tacoteno está habitado por gente de todo el mundo, rusos (yo vivo cerca de un viejo ruso robusto, que toma su botella de habanero cada día, nunca toma hasta quedar borracho, sólo para entonarse, el día en que no pueda conseguir alcohol estará listo para el manicomio, pobrecito, ya tiene 21 años aquí de manera que puedo entenderlo), rumanos, holandeses, franceses y gentes de las más remotas y extrañas colonias inglesas, jóvenes mandados directamente desde Londres, vestidos a la moda, que escriben a máquina y patean a los indios.

El otro ámbito estaba conformado por un caserío que se iba expandiendo sin traza alguna sobre cerros y lomeríos, donde los migrantes se agrupaban por filiación étnica, laboral o pueblo de origen. Un obrero (Valdivieso, 1963: 22-23) lo describió así:

> En unos cuantos años transcurridos, Minatitlán fue cambiando vertiginosamente su aspecto pueblerino. Nuevos edificios de madera y láminas se levantan en el lugar del caserío primitivo. Las escasas calles, trazadas de norte a sur, se van ampliando por el uso, mostrando sus fondos de arcilla roja y amarilla; y otras nuevas, transversales, se trazan ondulantes sobre las lomas resbaladizas. Establecimientos comerciales, fondas y tabernas se instalan por todas parte de la población [...] En las tabernas, los obreros beben copiosamente y hablan la jerga de sus especialidades: paileros, carpinteros, mecánicos, marinos, perforadores y constructores de torres petroleras.

La gran diversidad de obras que realizaban las compañías petroleras en la región, condujo, desde un principio, a una amplia división del trabajo y jerarquía, guiada principalmente por criterios étnicos, ocupacionales y de nacionalidad

bien delimitada, cuya asignación de las diversas tareas dependía de éstos. En un principio, en la exploración, explotación y construcción de las plantas se requirió una gran masa de obreros, los cuales debido al carácter de estas actividades —en las que se trabajaba según la capacidad de los pozos—, y a fin de mantener bajos los costos de producción, se empleaba a trabajadores transitorios que eran despedidos cuando se terminaba la obra. Éstos por lo general, se podían volver a emplear en cualquiera de las diversas compañías que operaban en el lugar, pues las oportunidades de trabajo abundaban. Así, los campesinos zapotecas y, en menor medida, los nahuas y popolucas de la región que procedían de los poblados de Cosoleacaque, Jáltipan, Chinameca, Oluta, Sayula y San Pedro Soteapan principalmente, carecían de calificación para el trabajo industrial, eran empleados en las áreas de exploración y explotación de los campos petroleros y como peones, barrenderos, ayudantes de albañilería, tuberos, etc., durante la construcción de las plantas.

En cambio, en las refinerías y en los muelles portuarios de Coatzacoalcos, se requería de obreros con cierta calificación, que habían sido desplazados de otras industrias: electricistas, maniobristas, chóferes, soldadores, mecánicos, fogoneros, pintores, etc. Todos ellos, junto con los jefes de departamento y técnicos especializados, generalmente extranjeros (perforadores, medidores, probadores, mayordomos, etc.) completaban el cuadro laboral en la industria petrolera. Esto traía como consecuencia una marcada división del trabajo, debido a la mecanización del proceso.

Así, surgieron las colonias y barrios obreros demarcados por sus características étnicas y culturales que los diferenciaban notablemente de la población local, configurando un espacio urbano diferenciado, jerarquizado, funcional y en donde lo étnico tiene su lugar no "en sí" mismo (sustancializado, esencializado), sino por su efectividad en cohesionar y movilizar. Con el tiempo irían apareciendo las organizaciones recreativas de migrantes para la celebración de sus fiestas tradicionales y cuyas estructuras y formas de organización se adaptaron y transformaron a la nueva situación urbano industrial.

Ello posibilitó la construcción de elementos identitarios visibles y no

visibles (idioma, parentesco, reciprocidad, etc.), y de un espacio local más ligado a una identidad de barrio o etnia y propicio para el mantenimiento, la restauración y reinvención de la identidad cultural y étnica como procesos "abiertos", como fue el caso de los zapotecos, los chinos, chiapanecos o siriolibaneses. Les permitió una construcción identitaria que se expresó de diferentes maneras e intensidades en el diseño de sus barrios y colonias, la celebración de sus festividades emblemáticas y mayordomías, salones comunitarios, estilos de vida, comercio, etc., que los diferenciaban y contrastaban con los otros sectores de la población.[3]

De igual manera, las difíciles condiciones de trabajo impuestas por las compañías petroleras (trabajo a destajo, condiciones antihigiénicas en los centros laborales, malos tratos, etc.) que, aunadas al tipo de contratación de la mano de obra y la falta de entrenamiento, se hicieron evidentes en el trabajo industrial con fatales consecuencias para los trabajadores (Uribe, 1983: 95-100).

Las primeras agrupaciones obreras que surgieron en defensa de mejores condiciones laborales tuvieron un carácter netamente mutualista, y estuvieron dirigidas y formadas por obreros calificados de origen veracruzano y tabasqueños. Los años veinte y treinta del siglo XX constituyeron una época en la región sur de Veracruz —y en general en todo el estado— de una intensa actividad política y sindical. Movimientos huelguísticos organizados por los sindicatos petroleros surgieron a lo largo de la costa del Golfo en contra de las compañías petroleras británicas y estadounidenses; así como una viva pugna sindical y electoral entre comunistas y oficialistas —que tenían como telón de fondo los intentos del Estado de corporativizar un movimiento obrero que amenazaba con salirse de su control—, fueron factores que repercutieron profundamente en la vida social y económica de la región (Clark, 1979).

[3] Y que, como en el caso de los zapotecos, los siguen diferenciando; al respecto véanse el documental de Melesio Portilla y Manuel Uribe *Fiesta de la Candelaria. Convivencia multicultural en Minatitlán, Veracruz* (2004b). También Uribe (2002 y 2004a).

Fue en este contexto de agitación política y sindical, cuando fue permisible la construcción de discursos públicos por parte de los grupos sociales de la región. Hacia fines de los años 1940, tenían una utilización estratégica evidente: la conquista del poder y control político-sindical del naciente STPRM y el ámbito municipal. La pugna más evidente que se protagonizaba era la que se daba entre el grupo nativo de los veracruzanos y los migrantes zapotecos. Los primeros (apoyados por grupos de tabasqueños y chiapanecos) habían manifestado durante los años 1920 y 1930 una oposición más o menos permanente frente al Estado y reclamado ante este privilegios (autonomía sindical, elecciones democráticas, mejores prestaciones sindicales, mayor apoyo del gobierno estatal federal a la gestión municipal, etc.) por la actitud jugada durante la gesta nacionalista de la expropiación petrolera. Los segundos, dada su condición de migrantes y, en cierta medida, sin una tradición sindical de oposición (al contrario de los veracruzanos, entre los cuales existía una participación significativa de grupos anarcosindicalista y comunistas), habían mantenido una actitud de mayor colaboración y negociación con el Estado que a la larga, les favoreció en su lucha para desplazar de la cúpula sindical a los veracruzanos en los años 1950. Esta actitud se formalizó y consolidó en una actitud de abierta de negociación y colaboración con el Estado (Uribe, 2002: 148-168).

A partir de los años 1950 en adelante, el STPRM jugará cada vez más un papel relevante en la organización del espacio urbano, lo que Marie-France Prévôt-Schapira (1988) ha llamado la "corporativización del espacio urbano". Es decir, el control sindical y político que ejercen las secciones sindicales del STPRM sobre el territorio que abarca cada una de sus jurisdicciones y que comúnmente corresponden al municipio donde se encuentran ubicadas. El sindicato organiza y delimita las actividades no sólo de los trabajadores sino también los procesos de urbanización e infraestructura urbana para la creación de colonias y fraccionamientos de sus trabajadores, técnicos y especialistas. Así, el municipio se convierte en una extensión y soporte del poder sindical. Desde luego, otros sindicatos —aunque sin la influencia del STPRM, como

el de transportistas, estibadores y demás— tendrán una cierta influencia en planeación de colonias y construcción de viviendas para sus trabajadores.

Este proceso de corporativización, iniciado durante el gobierno del General Lázaro Cárdenas (1934-1940), respondía a los intentos del Estado por cooptar y mantener bajo su hegemonía a los diversos grupos y sectores de la sociedad, especialmente a las organizaciones campesinas y sindicales. El Estado en formación absorbió en su seno las iniciativas de la sociedad y buscó deliberadamente monopolizar todas las arenas de acción dejando poco espacio para la libertad asociativa (Olvera, 2002). Este monopolio fue garantizado a través del partido oficial (PRI) que había sido reorganizado por Cárdenas en 1938 en sus tres sectores: el campesino en la Confederación Nacional Campesina (CNC), el sector obrero en la Confederación de Trabajadores de México (CTM); y el sector popular, cuyos miembros se agruparon en la Confederación Nacional de Organizaciones Populares. La fusión de los intereses sindicales y demandas campesinas en esa estructura corporativa-populista incidieron notablemente en la configuración del espacio urbano y político de la región.

## Segunda aproximación: los antiguos pueblos indígenas transformados por el espacio urbano-industrial (Cosoleacaque, Zaragoza, Ixhuatlán, Molocán y las Choapas)

Este segundo proceso comprende el periodo de 1950 a fines de la década de 1970, corresponde a la creación y expansión de la industria petroquímica nacional y a la conformación de nuevas zonas industriales. Está caracterizado por la conurbación de antiguos poblados, comunidades y rancherías de origen indígena ligados a las actividades rurales y, cuyo proceso de conurbación terminó por aprovechar y potenciar la infraestructura mínima con que ya contaban dichos poblados (electricidad, alcantarillado, mercado, servicios públicos, etc.); así como la construcción de cuartos de vecindad o pequeñas casas de barro y palma en el gran solar de propiedad familiar para satisfacer

la necesidad de alojamiento de los nuevos migrantes (Palma, 1975; Uribe, 1983; Pino, 2002).

La expansión de la industria petrolera se inició en 1957 con la construcción de los complejos petroquímicos de Pajaritos, el de Cosoleacaque en 1962 y el de Cangrejera-Allende-Morelos en 1973 que generó más de 30 mil empleos en la zona y que eran otorgados a través de la Sección 11 del STPRM. Su construcción incrementó de manera importante la población en la zona petrolera de Minatitlán y Coatzacoalcos, propiciando procesos de conurbación por la atracción de migrantes en busca de empleos y mejores condiciones de vida.[4] De igual manera, y con la instalación de diversas industria privadas en la región, ésta se convirtió en una de las zonas de concentración industrial y de inversión de capital más importante del país en esa época (Nolasco, 1979 y 1981).

En 1951 se inauguró la carretera Panamericana cuyo impacto fue definitivo en la configuración actual de las ciudades y el desarrollo industrial agropecuario del Istmo de Tehuantepec (Munch, 1980: 17). La infraestructura carretera y portuaria fue aprovechada no sólo para el transporte de la producción del complejo portuario-petroquímico, sino también de zonas agropecuarias de reciente creación.

Así, durante las décadas del sesenta y setenta, con la creación de los complejos petroquímicos se generaron oleadas migratorias de las cuales, según el estudio realizado por Margarita Nolasco (1979: 19-20), en 1977, sólo 37.3% de la población había nacido ahí; 29% procedía de lugares y municipios relativamente cercanos a Minatitlán y Coatzacoalcos (Jesús Carranza, San Juan Evangelista, Acayucan, Veracruz, Catemaco y Tesechoacan) y 33.3% era nativo de los estados de Oaxaca (Tehuantepec y Matías Romero del Istmo y de la ciudad capital y Tuxtepec), de Tabasco (Macuspana, Teapa y centro de Tabasco) y de Chiapas (Tuxtla Gutiérrez y Tonalá). Se trataba pues de una

4 Para una mejor referencia visual sobre este proceso véase el documental de Eduardo Maldonado, (1982).

migración predominantemente regional. El grueso de la migración estaba compuesto por mano de obra no calificada, de procedencia rural (campesinos e indígenas) y cuya composición étnica abarcaba principalmente a zapotecas, chinantecos, mixtecos, mazatecos, zoque, mixe y tzotzil (Molina, 1992), y en menor proporción, por mano de obra altamente calificada venida principalmente del Distrito Federal, Estado de México, Michoacán, Puebla y el norte del país.

En este proceso de expansión, las nuevas zonas industriales de las grandes empresas tienden a alejarse de los cascos urbanos, mientras que las pequeñas industrias y las actividades artesanales tienden a aglomerarse dentro de las ciudades. La traza urbana de las ciudades se extiende cada vez más y la localización alejada de la industria propicia procesos de conurbación: Minatitlán, Cosoleacaque, Zaragoza; Coatzacoalcos, Nanchital, Ixhuatlán, Moloacán y Las Choapas. A excepción de esta última, estaban habitadas por grupos étnicos de origen nahua dedicados tradicionalmente a la agricultura (Nolasco, 1981; García de León, 1976 y Munch, 1994).

A esta nueva forma de configuración territorial, corresponden poblaciones donde existen formas de vida y valores comunitarios de origen étnico, con sus respectivas visiones del mundo que, de alguna manera, han subsistido en el nuevo contexto urbano industrial (no desde luego sin tensiones y conflictos). La construcción identitaria encuentra su expresión en las estructuras barriales y religiosas (Cruz, 1990, 1993 y Absalón, 1999).

Los ejes de articulación identitaria siguen estando ligados a la organización social de sus localidades de origen, (familia extensa, organización por barrios), a la permanencia de elementos étnicos-culturales de su identidad (creencias y prácticas mágico-religiosas) y su afiliación al grupo de parientes, donde el sistema de parentesco aún ordena y clasifica la posición y función de la persona dentro del grupo domestico. Las fiestas religiosas (mayordomías, fiestas patronales) del pueblo y del barrio, así como los ritos de iniciación (bautizos, 15 años, bodas y demás) le dan sentido a la convivencia familiar y colectiva.

A diferencia de los zapotecos o de los veracruzanos, los grupos indíge-

nas no han podido construir un discurso identitario público, estratégico, que los hiciera visibles en el escenario regional. Es interesante notarlo porque dicho discurso hubiera sido posible dada su localización estratégica, pues en su territorio se encuentran, por ejemplo, una petroquímica (Cosoleacaque) y una factoría (Nanchital). Aunque si bien es cierto que ha habido intentos significativos por participar y tener representatividad en las estructuras de poder político y sindical, no han tenido los resultados esperados. Quizás algunas de las causas sean que desde los inicios de la actividad petrolera, los nahuas no se articularon de manera significativa al trabajo industrial y que, sin una tradición sindical, no han podido acceder a las estructuras de poder del STPRM. Estuvieron más abocados a la defensa y conservación de su territorialidad, como lo muestran varios conflictos: en 1988 Ixhuatlán fue despojado de la mitad de su territorio por la influencia de la sección 11 del STPRM para conformar el municipio de Nanchital; otro caso, que ya lleva tiempo ventilándose en tribunales, es el de Cosoleacaque en contra de Minatitlán, al que acusa de extender sus límites territoriales sobre colonias que legítimamente le pertenecen.

Un caso relevante lo constituye el municipio de Zaragoza el cual, en 1979, ante la represión ejercida por las autoridades municipales al servicio de grupos de ganaderos que codiciaban sus tierras y la violación de sus derechos humanos, conformó el Comité de Defensa Popular de Zaragoza (CDPZ). Como resultado de una prolongada lucha de resistencia que incluyó tomas del palacio municipal, marchas ante las autoridades, mítines, etc. Las Comunidades Eclesiales de Base, vinculadas a la doctrina de la teología de la liberación jugaron un papel importante: desde mediados de los sesenta, habían iniciado su trabajo de evangelización y preparación de catequistas en las comunidades indígenas de la Sierra de Soteapan.

Los objetivos del Comité han sido principalmente la defensa de la voluntad popular, —del voto en particular—, la consulta ciudadana para hacer obras, la lucha por medios de comunicación y transporte y por un sistema de abasto que permitiera abatir los costos de los productos entre la población. Así

como también los intentos por consolidar una organización democrática más amplia y de unidad con otros pueblos para "atravesar los mares del egoísmo, la opresión y la injusticia" (Paré, 1998: 29-30).

Como resultado de lo anterior, la organización popular ha ocupado la Presidencia municipal de 1985 a 1998 y si bien es cierto que a nivel local ha logrado fortalecer una importante participación en la democratización y participación del pueblo, no ha conseguido consolidar alianzas estratégicas y duraderas con otros grupos y sectores sociales de la región. Sus conquistas, a la vez que nos muestran los alcances de su acción colectiva, evidencian también, hasta el momento, los límites de la organización comunitaria en la región.

Sin embargo, es necesario notar que estas formas de vida tradicionales, esbozadas en líneas arriba, son las que predominan en las ciudades de esos "municipios indígenas";[5] más bien se verifica para los nativos que habitan la parte urbana que concierne a la traza original de esos pueblos. Como lo expongo a continuación, las periferias se han extendido vertiginosamente y la mayor concentración de obreros y precaristas tienen sus asentamientos ahí. Sin embargo, consideré necesario referirme a ellas para destacar cómo estas formas de vida pueden prevalecer y reproducirse en un medio fabril.

Por otra parte, me ha interesado mostrar también como estas identidades basadas en elementos étnicos-culturales y formas de apropiación territorial se reconfiguran, se reprocesan, se mezclan, se combinan con otras fuentes de significado (como los movimientos urbanos, democráticos, defensa territorial, etc.), mediante los cuales se descubren y defienden intereses comunes. Se comparten y puede producirse un nuevo sentido; no obstante son constantemente redefinidas por los procesos económicos y de globalización.

[5] Si bien en porcentaje la población indígena de los municipios de Cosoleacaque e Ixhuatlán es minoritaria, su importancia absoluta es relevante; no así en el caso del municipio de Zaragoza donde la población indígena es mayoritaria: según el censo más reciente, en 2 000 residían en Cosoleacaque 16 302 hablantes de lengua nahua, en el municipio de Ixhuatlán 1 072 hablantes que representan 16.77% y 8.07% con respecto a la población total respectivamente. En el municipio de Zaragoza con 7 929 nahua hablantes representan 88.62%.

## Tercera aproximación: los nuevos colonos urbanos en el espacio regional

Un tercer proceso, de 1980 a finales del siglo XX, cuya intensidad estaría determinada por la reconversión de la industria y terciarización de la economía (Moreno, 1992 y Ochoa, 2000), agudizaría la expansión urbana sobre la frontera agrícola, reservas territoriales, terrenos ejidales y comunales. Dicha expansión tiene su origen en los diversos proyectos llevados a cabo por el Estado y diversos actores. Entre ambos procesos de urbanización (el del Estado y los actores sociales) se erige un sistema que se evoca y sostiene mutuamente en sus representaciones y prácticas sociales.

El auge petrolero que había experimentado el país y la región durante los años sesenta y setenta decayó en la década de los ochenta debido a las políticas de comercialización y a la disminución del consumo en los países industrializados. Un nuevo orden económico mundial se manifestó como un cambio en los patrones de producción, de administración y consumo, que afectó de diversas maneras las relaciones de los trabajadores con la industria en general. El proceso de reconversión industrial o modernización aparece ligado a las innovaciones tecnológicas surgidas en Alemania y Japón basadas en la microelectrónica de fibra óptica, la informática y la automatización que les permiten una mayor adaptabilidad y programación (Mezger, 1981: 83-111; Moreno, 1992).

La reconversión implicó el desplazamiento del proteccionismo estatal (apoyado en subsidios) y la transferencia de decisiones acompañadas de una reestructuración administrativa en la producción industrial, necesaria para adaptarse a los nuevos entornos tecnológicos y alcanzar un nivel óptimo de competitividad en el mercado internacional.

En México, la reconversión o modernización industrial se tradujo en la desincorporación (fusión, venta o liquidación) de las empresas del Estado (Moreno, 1992: 89). En 1992 Pemex quedó fraccionado en seis empresas, agrupadas en tres áreas: a) Pemex Exploración y Producción Primaria, b) Pemex

Refinación, y c) Pemex Petroquímica (Alafita y Aguilar, 1997: 175-194). Una cuestión relevante en la implementación de esta política fue la reclasificación de los productos petroquímicos en básicos y secundarios. En lo concerniente a la producción básica el manejo quedaría a cargo del Estado; es decir, exploración-producción, gas, petroquímica básica y refinación. Por otro lado, se concedería a la participación del capital privado, nacional y extranjero, la elaboración de productos semielaborados, plásticos, detergentes, hules, sintéticos y fertilizantes, la rama más rentable de la industria petroquímica (Barbosa, 1993).

A consecuencia de esa reconversión petrolera, en la zona sur de Veracruz se perdieron durante 1992, 50 mil empleos directos en las industrias petrolera y petroquímica afectando a las ciudades de Coatzacoalcos, Minatitlán y poblados aledaños; ya que 90% de los establecimientos se localizaban en los Complejos Morelos, Cosoleacaque y Pajaritos en Veracruz (Alafita y Aguilar, 1997: 181-185).

Desde entonces, el incremento del desempleo fue visible en las principales ciudades de la región. Cientos de familias de trabajadores transitorios y de planta que se quedaron sin empleo, con el pago obtenido por liquidación, abrieron pequeños negocios de abarrotes, panaderías, herrerías, etc., o se volvieron parte del sector informal de la economía como vendedores ambulantes o prestadores de servicios domésticos o personales.

En este proceso de terciarización de la economía, el autoempleo, el empleo temporal y su constante inseguridad constituyen la característica principal de la estructura ocupacional de la región. Ante este panorama, la creatividad de los desempleados se intensifica y con frecuencia ellos mismos inventan sus empleos como, por ejemplo, quienes trabajan por su cuenta en talleres artesanales urbanos y se dedican a servir en el desempeño de su actividad a los que sí tienen empleo, como los estibadores y maquileros.

De igual manera, la economía familiar de estos grupos se caracteriza por la participación potencial de todos los individuos mayores de ocho años en la obtención del ingreso. Con los recursos económicos que cada uno puede

conseguir en empleos temporales se conforma el ingreso familiar total. Los adultos y los niños desempeñan diversas actividades para procurarse algún ingreso. Unas veces son los adultos varones quienes encuentran empleo; otras, son la mujeres, y otras más son los niños quienes trabajan vendiendo tamales o dulces, que sus madres o hermanas confeccionan, lavando coches, boleando zapatos o haciendo mandados para obtener algo de dinero para la familia. Así, —y en lo que podría ser una paradoja, que por lo demás requiere de investigaciones de mayor profundidad)—, los problemas de empleo que obligan a incorporar a la mujeres (madres e hijas) y a los hijos al trabajo; más que generadores de problemas de desintegración familiar (como hasta ahora lo ha documentado cierto tipo de investigación sociológica), constituyen una forma de cohesión familiar de los marginados y desempleados de la región para hacer frente a sus precarias condiciones de vida y dotarse de algún tipo de vivienda.

El crecimiento urbano no sólo tuvo como origen la invasión y transformación de los antiguos pueblos vecinos, sino también ha sido el resultado de la expansión incontrolada de innumerables asentamientos y colonias ubicados en la periferia, sobre zonas pantanosas e insalubres o en terrenos de difícil acceso. En estos espacios miles de familias obtuvieron la propiedad del suelo (después de procesos legales mucho más complejos que los que aquí se mencionan), mediante múltiples prácticas de invasión urbana en predios públicos y privados, así como de ventas ilegales donde surgieron las denominadas *ciudades perdidas*, eufemismo con que se designaba a los asentamientos irregulares urbanos carentes de los más elementales servicios (Nolasco, 1979). Una de las estrategias populares para dotarse de vivienda fue el proceso de autoconstrucción de las mismas que conllevó la realización de diversas gestiones para obtener servicios urbanos y educativos. Al paso del tiempo, las calles fueron asfaltadas, se reconstruyeron las aceras, se introdujeron el drenaje y el agua potable, se instaló el alumbrado público, antes instalado de manera informal, y se sembraron árboles. No tanto como producto de la gestión municipal, sino como resultado del esfuerzo colectivo de los grupos organizados, y de

variadas e incontables empresas personales. El resultado fue que el ambiente pantanoso y arenisco fue transformado y adaptado hasta donde fue posible y permitió el surgimiento de una intensa vida social.

Con base en lo expuesto anteriormente, podríamos señalar provisionalmente que la desatención, el abandono o impotencia estatal frente a las inmensas necesidades colectivas de esta población, propiciaron la conformación y consolidación de nuevas identidades urbanas. Ante la ausencia de mecanismos institucionales que le permitieran a los vecinos ser interlocutores para la consecución de sus demandas, se posibilitó el surgimiento de formas de organización vecinales forjadas en la confrontación y negociación que no sólo tenían que ver con la demanda de mejores servicios públicos, sino también con una pedagogía de la democracia en donde se tenía que elegir quiénes, cómo y con qué legitimidad tomarían decisiones que correspondían a la mayoría.

Estos factores ayudaron a consolidar procesos identitarios que estuvieron basados en nuevas formas de sociabilidad que se desarrollaron durante décadas en esas zonas periféricas. Las redes de paisanaje, reciprocidad, afinidad y solidaridad fueron la trama en la que se fue tejiendo una densa vida barrial y vecinal que al no conocer antecedentes fue inventada. La vida en la colonia, el vecindario, fue el resultado de múltiples experiencias acumuladas. Esto explica en gran medida la tolerancia y diversidad de valores como, por ejemplo, la variedad de credos religiosos y prácticas curativas que ahí se desarrollaron, a la par de un gran sentimiento de solidaridad y participación política en la construcción pionera de un ambiente urbano.

Los nuevos ejes de articulación identitaria tuvieron sustento en esas organizaciones vecinales y de colonos, cuyas demandas fueron susceptibles de ser consensuadas y legitimadas por un discurso público que apelaba a una nueva identidad ciudadana conformado por nuevas formas de representación social (Mellucci, 1989). En ellas se mezclan tradición y nuevos rituales, formas de vida diferentes y estilos de organización comunitaria, donde las fronteras y los límites (reales o simbólicos), establecen el referente colectivo

en relación con los "otros" y los demás territorios, y en donde el derecho a la diversidad constituye la garantía para vivir y habitar la ciudad. En este modelo no se apela a los orígenes geográficos (como en los migrantes zapotecos) o étnicos (nahuas) sino a una contemporaneidad política que legitima al sujeto colectivo. Es decir, a la noción de sociedad civil que remite a un grupo de individuos que voluntariamente unen sus acciones con un propósito común, en un marco de pluralidad y respeto mutuo y ponen en duda la legitimidad del orden establecido (Olvera, 2002).

## A manera de conclusión

Desde luego no se ha pretendido hacer una descripción exhaustiva de las formas de apropiación territorial ni una tipología de cómo los grupos sociales viven y habitan las ciudades de estudio; sino solamente poner en evidencia tres modalidades de articulación y expresión identitaria que se generan entre los procesos de globalización y las dinámicas sociales locales, las cuales dan lugar a reconstituciones identitarias que encuentran sustento en: a) estilos de vida étnicos que configuran nuevos espacios urbanos jerarquizados y diferenciados, en donde lo étnico le da sentido a los objetivos del sujeto y a sus representaciones; b) prácticas políticas y sindicales que han incidido en la "corporativización" del espacio urbano regional y en la construcción, por parte de los grupos sociales que lo habitan, de un discurso público que los legitima ante el Estado y ante otros sujetos sociales; c) nuevas formas de organización de la población indígena que han permitido, con relativo éxito, la defensa y conservación de sus territorios originales, articulándose con otras fuentes de significado (defensa de la democracia, movimientos ecologistas, organizaciones vecinales, etc.), y d) la conformación y consolidación de nuevas identidades urbanas basadas en nuevas formas de sociabilidad y de participación política ligadas al movimiento urbano-popular.

Me ha interesado describir las formas y estilos de vida de esos contextos urbanos enfatizando, desde la perspectiva etnográfica, la dimensión multicultural del espacio regional. El análisis me permitió entrever cómo las formas de compartir y coexistir en el espacio urbano y la relación y tensión que los sujetos sociales mantienen entre sí ha dado origen a una forma especifica de multiculturalidad. En esa coexistencia cultural, las identidades se construyen, se activan, se representan y se constituyen en los ejes que articulan la multiculturalidad en los diversos ámbitos (político, social, económico, cultural, religioso, etc.) del espacio regional.

Finalmente, las identidades constituyen el núcleo duro a través del cual las organizaciones vecinales y comunitarias se organizan para defender sus lugares de residencia, en esa búsqueda para mejorar la calidad de vida. Estas formas de organización, vinculadas a la defensa de sus necesidades cotidianas más apremiantes, pueden aparecer, como hasta ahora, desvinculadas entre sí (circunscritas a los límites de sus colonias o barrios), pero pueden convertirse en alternativas que vinculen a una gran variedad de sectores sociales en torno a nuevos proyectos urbanos.

En todo caso, la construcción de la identidad llevada a cabo por los actores sociales es el proyecto de una vida diferente: el lugar de comienzo para la construcción de un sentido no sólo de autonomía e identidad, sino también de orden social y de propósito político (Touraine, 1992 y Castells, 1999). El cómo se construyen los diferentes tipos de identidades, por quiénes y con qué resultados no puede abordarse en términos generales y abstractos sino que depende del contexto social y de su ubicación en el proceso histórico particular.

## Bibliografía

Absalón, Carlos B.

1999 *Peregrinares en la "abuela tierra"*, tesis de licenciatura, Facultad de Antropología, UV, Xalapa.

Alafita, Leopoldo, y Martín Aguilar

1997 "El tratado de libre comercio y su impacto social en el Golfo de México", en *Sotavento*, núm. 2, IIHS-UV, Xalapa, pp. 175-194.

Barbosa, Fabio

1993 *La reconversión de la industria petrolera en México*, Col. Cuadernos de Economía, UNAM-IIE, México.

Blom, Frans

1993 *El lugar de los grandes bosques*, DIF-Chiapas-ICCH, México.

Castells, Manuel

1999 *La Era de la Información. El poder de la identidad: Economía, Sociedad y Cultura*, vol. II, Siglo XXI, México.

Cruz Martínez, Florentino

1990 *Cosoleacaque. Génesis de un pueblo nahua*, serie Documentos, núm. 6, Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional Sur, Veracruz.

1993 *Zaragoza, Ver.*, Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional Sur, Acayucan.

Clark, Marjorie Ruth

1979 *La organización obrera en México*, Isabel Vericat (trad.), Col. Problemas de México, Era, México.

García de León, Antonio

1976 *Pajapan: un dialecto mexicano del Golfo*, INAH, México.

Giménez, Gilberto

1994 "Comunidades primordiales y modernización en México", en Giménez y Pozas (coords.), *Modernización e identidades sociales*, UNAM-Instituto Francés de América Latina, México, p. 194.

MELLUCCI, ALBERTO

1989 "El reto simbólico de los movimientos contemporaneos", en *El Nacional*, Suplemento Político, núm. 14, 10 de agosto, México.

MEZGER, DOROTEA

1981 "Crisis energética y nueva división internacional del trabajo", en Marcos Kaplan (coord.), *Petróleo y desarrollo en México y Venezuela*, Nueva Imagen-UNAM, México, pp. 83-111.

MOLINA, VIRGINIA

1992 *Los Indios de Veracruz*, Col. V Centenario, Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.

MORENO ANDRADE, SAÚL

1992 *Modernización industrial y relaciones laborales en Petróleos Mexicanos: 1983-1989*, tesis de maestría, Facultad de Sociología, UV, Xalapa.

MUNCH, GUIDO

1980 *El sur de México. Datos sobre la problemática indígenas*, UNAM-IIA, México.

1994 *Etnología del Istmo Veracruzano*, UNAM, México.

NIETO, RAÚL

1997 *Ciudad, cultura y clase obrera. Una aproximación antropológica*, Conaculta-Culturas Populares, México.

Nivón, Eduardo

1998 *Mirar la ciudad desde la periferia*, tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

NOLASCO, MARGARITA

1979 *Ciudades perdidas de Coatzacoalcos, Minatitlán y Cosoleacaque*, Centro de Ecodesarrollo, México.

1981 *Cuatro ciudades. El proceso de urbanización dependiente*, INAH, México.

OCHOA G., ROCÍO

2000 "La construcción de un sistema regional complejo en torno a dos polos rectores: Acayucan y Minatitlán Coatzacoalcos", en Eric Leonard y Emilia Velázquez (coords.), *El Sotavento veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales*, CIESAS-IRD, México, pp. 63-82.

OLVERA, ALBERTO
2002 "Las tendencias generales de desarrollo de la sociedad civil en México", en Alberto Olvera (coord.), *Sociedad civil, esfera pública y democratización en América Latina: México*, FCE-Universidad Veracruzana, México, pp. 43-70.

PALMA ALOR, AUGUSTO
1975 *Las Choapas ayer, hoy y siempre*, Federación Editorial Mexicana, México.

PARE, LUISA
1998 "Nemi ti neenemi", en *Son del sur*, núm. 6, Chuchumbe A.C-Conaculta, Jáltipan.

PINO, LORENA
2002 *Nanchital, una localidad petrolera en el Istmo veracruzano: 1930-2000*, tesis de licenciatura, Facultad de Antropología, UV, Xalapa.

PORTAL, ANA MARÍA
1997 *Ciudadanos desde el pueblo*, UAM Iztapalapa-DGCP-CEMCA, México.
1999 "Multiculturalidad urbana en México y las diversas maneras de apropiarse de la ciudad", en Rubens Bayardo y Mónica Lacarrieu (comps.), *La dinámica global/local*, CICCUS, Buenos Aires, pp. 105-116.

PRÉVOT-CHAPIRA, MARIE FRANCE
1988 "Espacio petrolero y poder sindical en la Costa del Golfo", en Jorge Padua y Alain Vanneph (coords.), *Poder local, poder regional*, Colegio de México-CEMCA, México, pp. 246-260.

SAFA, PATRICIA
2001 *Vecinos y vecindarios en la ciudad de México*, CIESAS-UAM Iztapalapa-M. Á. Porrua, México.

TOURAINE, ALAIN
1994 *Crítica de la Modernidad*, FCE, México.

URIBE, MANUEL
1983 *El movimiento obrero petrolero en Minatitlán, Veracruz (1908-1921)*, tesis de licenciatura, Facultad de Antropología, UV, Xalapa.
2002 *Identidad étnica y mayordomías en zonas de alta concentración industrial. El caso de los nahuas, popolucas y zapotecas del Istmo veracruzano en el siglo XX*, tesis de

doctorado en Historia y Estudios Regionales, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, UV, Xalapa.

2004ª "Minatitlán: la construcción de una urbe multicultural en el Istmo Veracruzano", en *Memoria de la Segunda reunión anual del proyecto: Identidades y movilidades, las sociedades regionales frente a los nuevos contextos políticos y migratorios. Una comparación entre México-Colombia*, CIESAS-IRD-ICANH-Conacyt, México, pp. 31-38.

VALDIVIESO, JULIO

1963 *Historia del Movimiento sindical petrolero en Minatitlán, Veracruz*, edición del autor, México.

## VIDEOS

*FIESTA DE LA CANDELARIA*

2004b *Fiesta de la Candelaria. Convivencia multicultural en Minatitlán, Veracruz*, Melesio Portilla y Manuel Uribe, DVD, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Proyecto IDYMOV-CIESAS-IRD-ICANH, México.

*LAGUNA DE DOS TIEMPOS*

1982 *Laguna de dos tiempos*, Eduardo Maldonado, Instituto Nacional Indigenista y COPLAMAR, México.

# QUINTA PARTE

# RITUALIZAR LAS PERTENENCIAS

# Pentecostés y Apocalipsis: dos maneras de entrar en los "tiempos nuevos"

*Marion Aubrée*
CRBC-CEIFR-EHESS

Este capítulo se inscribe en los análisis micro hechos en el marco de los cuestionamientos del proyecto Idymov sobre la construcción de la diferencia y sus impactos existenciales. En las páginas siguientes se expondrán las modalidades de relación entre el tiempo y las estrategias de movilidad social que viven las personas que escogen integrarse a grupos religiosos, nuevos en la región de trabajo (Costa Chica de Oaxaca). Por otra parte, intentaremos una comparación con los trabajos hechos anteriormente en Brasil sobre grupos religiosos semejantes. Pretendemos mostrar cómo la idea de "modernidad" va impregnando, por vías diferentes, la adhesión a dos tipos de expresiones religiosas en las cuales la construcción del sujeto se fundamenta en elementos diferenciados.

## El marco latinoamericano

En toda América Latina estamos observando, desde hace unos treinta años, la explosión de un nuevo tipo de cristianismo evangelizador y emprendedor. Al acompañar las migraciones europeas decimonónicas, las congregaciones "protestantes"[1] históricas (luteranos, bautistas, metodistas, presbiterianos, quietistas, etc.) se han implantado en varios países desde hace más de un siglo y medio. Tampoco la entrada del neoevangelismo en esta región es tan nueva porque se remonta a principios del siglo XX. Sin embargo, lo que llamó la aten-

[1] Así los llama la mayoría de los que pertenecen a los grupos evangélicos más recientes.

ción desde los años 1970 es la aceleración de la dinámica de difusión de estos últimos grupos, en su mayoría oriundos de congregaciones estadounidenses. Este movimiento general es catalizado por dos tipos principales de grupos. Por un lado, los que en un trabajo anterior (Aubrée, 1986) llamé "sectas reveladas" corresponden a reavivaciones (*revivals*) protestantes decimonónicas que sobrevivieron en el siglo XX y son representadas hoy esencialmente por los mormones, los adventistas y los testigos de Jehová. Por otro lado, el tan comentado y estudiado "movimiento pentecostal" que encabeza la dinámica de difusión de los "bíblicos" o "creyentes", como se les llama en varios países latinoamericanos a los adeptos de este tipo de neoevangelismo. Los primeros reclutan personas de clase media, baja y media, mientras que los seguidores del segundo movimiento, en el momento de la adhesión, pertenecen en su mayoría a las clases más pobres de la sociedad. Después de algunos años de conversión incluso, se puede notar, tanto en México como en Brasil, cierta proporción de movilidad de los segundos hacia los primeros.

Este texto tiene por objetivo el dar a entender, a partir de los trabajos de campo hechos en Brasil y en México, cómo se construyen identidades diferenciadas entre grupos "revelados" y grupos "pentecostales" y en qué medida las doctrinas y los rituales permiten la construcción de temporalidades diferentes que influyen no solamente en la identidad grupal, sino, más que nada, en la percepción que cada individuo tiene de su destino personal en lo colectivo. Indagaremos, también, en qué medida el hecho de convertirse a un movimiento u otro favorece, a nivel imaginario o real, la posibilidad de migrar hacia los Estados Unidos.

En la gran variedad de grupos "neoevangélicos" que difunden y suman cada vez más adeptos en México como en el resto de América Latina, profundicé en el estudio de dos grupos en la Costa Chica de Oaxaca: los pentecostales que ya había estudiado ampliamente en Brasil, y los testigos de Jehová; ambos de implantación reciente en la región (menos de quince años). Fueron dos los motivos que me llevaron a dedicarme a estas congregaciones; en primer lugar, en la región de Pinotepa Nacional donde trabajé durante

varias temporadas en el curso de los años de 2002 a 2005, estos dos grupos tienen la particularidad de ser los que reúnen a personas de orígenes étnicos más variados. Efectivamente, como lo había expuesto anteriormente (Aubrée, 2004), los adventistas atraen casi exclusivamente a personas de origen indígena o mestizos y a ningún "moreno"; y entre los mormones, a pesar de la nueva revelación (1977) que extinguió el estigma contra "las personas de color", los "morenos" son todavía poco representados en la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. El segundo motivo tiene que ver con el hecho de que, si bien los dos movimientos difunden igualmente una "visión del mundo" fundada en la Biblia, universalizante y evangelizadora, los testigos de Jehová y los pentecostales construyen su identidad individual y grupal a partir de formas muy diferenciadas de establecimiento de la relación con lo sagrado, que tienden a favorecer, respectivamente, la racionalización y la emoción. Esto, como lo veremos, tiene repercusiones muy importantes en su vida cotidiana y personal pero también en su inserción en la sociedad global y su papel como ciudadano.

## Testigos de Jehová

Esta "multinacional de la fe", como se le puede calificar en la actualidad, fue fundada en los Estados Unidos por Charles Taze Russell en 1879, cuando reunió un grupo de estudio de la Biblia del cual surgieron, bajo la influencia de su fundador, nuevas interpretaciones de la Biblia que le daban un lugar importante a la dimensión apocalíptica, en sus dos sentidos de revelación y de fin del mundo.[2] En 1900 el grupo de seguidores ascendía a 3 000 almas en Estados Unidos y funcionaba por pequeñas congregaciones en las que los miembros elegían a los responsables de forma democrática. Pasó a afirmarse como empresa teocrática, de carácter vertical y centralizador, unos 40 años

2 El primer anuncio relativo al fin del mundo hecho por los testigos de Jehová fue en 1914; como no ocurrió el Apocalipsis general anunciado, fue reinterpretado a posteriori, por los mismos, como "el principio de los últimos días".

más tarde con la accesión de Rutherford a la presidencia del movimiento y la implantación de su sede mundial en Nueva York donde se encuentra hasta hoy y es conocida como el Watch Tower (la Atalaya). Fue entonces cuando ellos tomaron ciertos rasgos particulares, por ejemplo, ponen en duda la divinidad de Cristo, se oponen así a todos los demás grupos neoevangélicos. Podemos añadir que en aquel momento pasaron del tipo-ideal de "dominación carismática", construida por Max Weber, que es característica de su primer periodo, al tipo-ideal de "dominación burocrática" que sostuvo su nueva expansión.

Hoy son casi siete millones los miembros de esta doctrina en el mundo, los cuales conocen y se refieren en sus pláticas a la historia de su grupo. Su mayor expansión mexicana data de los últimos veinte años. De 151 807 en 1984 pasaron a ser 570 000 miembros activos[3] y alrededor de un millón los simpatizantes, repartidos en 10 800 salones del Reino.[4] Por otra parte, la sede mexicana se constituye como un centro de difusión evangélica de los testigos de Jehová para América Central con el mismo papel que tiene la sede brasileña para el Cono Sur. Allí se encuentran, equipadas con las maquinas más modernas, las editoras/impresoras de toda la literatura que los testigos de Jehová producen para estas dos regiones: las revistas *La Atalaya* y *Despertad*, así como los innumerables libros de adoctrinamiento que proponen reflexiones *sui generis* sobre cuestiones del momento (creacionismo *vs.* teoría de la evolución, ecología y agotamiento de los recursos naturales, violencia y religión, etc.) La centralización evocada significa que cada congregación recibe, cada semana, una orientación sobre los textos que deberán estudiar los creyentes de todo el mundo en la misma semana.[5] Notamos que, en estas reuniones bíblicas, se da la palabra a los participantes que deben mostrar que leyeron el

[3] Los llaman "publicadores" y son ellos quienes evangelizan de puerta en puerta.

[4] Estas cifras nos fueron compartidas en noviembre 2004 por José Moreno, uno de los responsables de la Casa Betel, sede central de los testigos de Jehová mexicanos en El Tojote. Los números están un poco abajo de las previsiones de crecimiento hechas para 2004 por José Luis Molina Hernández en su obra *Los testigos de Jehová y la formación escolar de sus hijos* (2000).

[5] Pueden ser partes de la Biblia pero también reflexiones de *La Atalaya* o alguna otra obra de la literatura propia de los testigos de Jehová.

texto indicado. De la misma manera aprenden a expresarse en público, lo que puede ser difícil, como lo enunciaron en entrevistas varias mujeres jóvenes que, en su mayoría, no acostumbran tener este tipo de experiencia en su vida diaria pero lo consideran como una puesta a prueba de su fe.

Todo esto entra en una planificación muy orientada, que no deja lugar a la improvisación o la fantasía y cuya palabra-maestra es "racionalización". Así nos decía H. L., ministro del Salón del Reino del Mercado en Pinotepa:

> Nosotros tenemos mucha ayuda con los libros. Así el Ministerio Teocrático que manejamos para formarnos, para preparar a las personas para predicar, hablar delante de una sola persona o un público, pequeño o grande. El libro se maneja en la Escuela Bíblica, el viernes, analizando la información: 5 minutos para "aspectos de la oratoria"; 10 minutos para "análisis de la información" (parte indicada de una revista o un libro); 10 minutos para analizar un versículo de la Biblia (también indicado). Los testigos de Jehová hacen una investigación profunda de la Biblia.

Este incentivo al estudio, que fue subrayado y referido con aprecio tanto por fieles viejos como jóvenes, es una de las cosas notables de su actuación en relación con la sociedad civil que, algunas veces, produce conflictos. Esto fue muy bien estudiado por Molina Hernández en el libro antes mencionado. Este autor señala los dos motivos más frecuentes de conflicto entre las escuelas públicas y los testigos Jehová que están directamente ligados al compromiso de su doctrina: principalmente, el rechazo a rendir honores a los símbolos patrios (bandera e himno nacional) ya que todos ellos consideran que pertenecen a una "nación religiosa" que transciende el mundo fragmentado de las patrias.

En segundo lugar, el rechazo a participar en las actividades cívicas y sociales, lo cual es considerado por los profesores de primaria como dañino para el alumno en la relación con sus compañeros y el resto de la sociedad

(Molina Hernández, 2000: 201-202).[6] Por otra parte, en la doctrina el estudio es considerado como la condición para llegar a conocer la Verdad y lo que les permitirá, en el momento del juicio final, salvarse de las calamidades o, incluso, la esperanza de estar entre los 144 000 "santos" que permanecerán en la gloria de Dios.[7] Dicho prosaicamente, los adeptos saben que es así como se asciende de "publicador", o sea evangelizador, a "siervo ministerial", luego a "ministro", que es uno de los responsables de una congregación (compuesta como máximo por 80 fieles) y, después, a "superintendente", encargado de visitar y evaluar diversas congregaciones (por lo general alrededor de 20). El mayor asenso es el que lleva a unas pocas personas, elegidas por las autoridades de las congregaciones en razón de sus méritos (muchas veces ligados, como lo pude observar, a estudios superiores y transmisión familiar), a residir en la Casa Betel, sede mayor de la congregación en cada país.

Las condiciones para llegar a este lugar, considerado por la mayoría de los entrevistados que ya lo visitaron como una especie de "paraíso en la tierra", son muy drásticas. Así entre los jóvenes llamados para integrar este lugar central, las parejas no deben tener hijos por el tiempo en que van a quedarse allá, con el fin de consagrarse totalmente a las tareas de "publicar" la palabra en México y en otras partes donde se les puede mandar, o bien garantizar el buen funcionamiento de la empresa.

El lugar funciona como una especie de "utopía" o "convento secular" con una vida comunitaria en la cual, para los que no tienen una tarea administrativa especializada (derecho, finanzas, redacción de artículos, entre otras) hay una

6 En esta obra el autor menciona un dato general entregado por Beckford (1975) y poco mencionado hasta hoy, o sea la transmisión familiar de la doctrina y la no adhesión a la fe de sus padres por parte de 59,7% (hombres) y 40,3% (mujeres) de los hijos de más de 16 años. En la región de Pinotepa Nacional parece, a partir de las entrevistas y de la observación de las reuniones (porque no tuve bastantes elementos para calcular en forma cifrada este dato) que el porcentaje sea mucho menor, probablemente porque la estructura familiar tradicional de la región les da, todavía, autoridad a los padres para orientar las prácticas religiosas de sus hijos.

7 Esta es una referencia directa a la interpretación particular que los testigos de Jehová dan del capítulo 7, versículos del 4 al 8, del Apocalipsis.

rotación en la distribución de las tareas materiales y simbólicas (acogimiento, limpieza, cocina, venta de libros y evangelización, participación en los oficios, etc.). Allí, la congregación asume todos los gastos de los integrantes, tanto de los pequeños departamentos que siguen un mismo diseño y son amueblados en forma idéntica, como de la costura, limpieza, cocina, mantenimiento de la ropa, del aspecto físico impecable que debe tener el testigo de Jehová y por el cual se le proporciona en el mismo lugar, gratis, asistencia médica, odontológica; pero también peluquería, salón de belleza, pedicuro, manicuro, etc. Vemos con esto una confirmación de la reflexión hecha en forma general por Krishan Kumar sobre los creyentes del Apocalipsis, acontecimiento cuya fecha es ahora indefinida para los testigos, según este autor, ellos deben hallarse en el debido estado de preparación, encontrarse moral y corporalmente en las mejores condiciones (Kumar, 1998). Al final la "gloria terrena" para los entrevistados de la Casa Betel está en el hecho de ser llamados para la sede de Nueva York a cumplir un trabajo de administración y de gestión de internacional. Son muy pocos los que llegan ahí.

Con estas premisas tanto el sentimiento de pertenecer a un grupo universal como la identidad transnacional que deriva de ello son muy fuertes; esto, por ende, transforma la percepción del espacio, se abre éste a los nuevos tiempos globalizantes; por otra parte, todos los entrevistados mencionaron la importancia de la solidaridad entre los testigos, a nivel local pero, también, a nivel internacional en la medida en que cualquier testigo de Jehová debe estar abierto para recibir al otro "hermano en la fe".

Pude observar lo anterior entre los testigos de Jehová de Pinotepa en relación con la llegada de personas de su misma creencia, ya sea que pasen por el lugar o que vengan para instalarse en esta región. Entre los entrevistados dos parejas habían llegado, una de la ciudad de Oaxaca, y otra del norte del país, para quedarse en Pinotepa y dijeron hasta qué punto la ayuda social y material de la congregación fue importante para conseguir una casa, para integrarse en el lugar, y en el caso de una de ellas que era comerciante para la fabricación y venta de yogurt, incluso para formar una clientela no sólo de

la comunidad religiosa. Este aval moral, anteriormente exclusivo de la iglesia católica, puede extenderse ahora a todos los grupos neoevangélicos que tienen un mínimo de representación social.

En las entrevistas con hombres y mujeres, volvía siempre la afirmación de que la Verdad única está en la doctrina promovida por su grupo y que esto sirve de incentivo para un incesante trabajo proselitista que los lleva de casa en casa, con su Biblia en mano. Ellos deben, cada día, según una agenda planificada por los responsables del Salón del Reino al cual pertenecen, recorrer una calle de la ciudad de Pinotepa o de un lugar próximo para ir a "publicar" en forma sistemática, de puerta en puerta. Esta organización les permite ignorar, de antemano, cuál es la religión del interlocutor. Si ellos lo supieran podría crearse un a priori que sería, según uno de los ministros entrevistados, contrario a su tarea de dirigirse a todos para convencerlos, con "argumentos racionales e imparciales", de que su doctrina es la expresión de la Verdad. En esta dinámica pueden surgir, de vez en cuando, conflictos entre varias "Verdades únicas" pero, por los ejemplos mencionados, queda claro que no son frecuentes y que la oposición aparece más bien con miembros de otras congregaciones de origen norteamericano que con fieles de grupos nacionales o locales como son los pentecostales.

En otras palabras, nos encontramos delante de un grupo que promueve una identidad fuerte de sus miembros a través de un modo de "ser en el mundo" que sigue patrones en todos sus aspectos materiales y éticos, cuya referencia simbólica es una doctrina propia fundada en una lectura particular de la Biblia que ellos consideran como la más "racional". Sin embargo, esta "lectura racional" es muy paradójica porque, como toda interpretación de la Biblia, está construida en relación con el presente y con los esfuerzos para construir el "Reino de Dios"; pero, al mismo tiempo, al ser un grupo apocalíptico, dicha interpretación se proyecta sobre un futuro "que no será más", como lo sugiere justamente el título del libro de Paul Boyer sobre el apocaliptismo estadounidense (1992). En esta obra el autor se pregunta por qué ciertos grupos hacen tanto esfuerzo para promover un mundo perfecto

que, ellos mismos, a través de su doctrina, consideran que deberá ser destruido en un plazo más o menos corto.

En el caso de los testigos de Jehová de México podemos observar un desfase entre un punto central de la doctrina, que era profetizar las fechas del Armaguedón, y la reinterpretación del Apocalipsis que hacen, hoy en día, tanto las autoridades de la congregación como los fieles de este movimiento. Dicha reinterpretación hace de tal profecía un elemento simbólico que distingue su credo de los otros varios que derivan de la Biblia y, al mismo tiempo, ellos hablan cada vez menos de dicha profecía porque, como lo dijo Frank Kermode (1998), cuando una institución ha abandonado su fase carismática, no le es fácil proclamar lo inminente de su propio fin. Y vimos que los testigos abandonaron desde hace varias décadas la fase carismática para entrar en una fase burocrática que sustenta su expansión mundial.

El conjunto de estos elementos nos permite afirmar que los testigos tienden a sedimentar entre sus adeptos adultos un proceso identitario de larga duración, fundado en lo que Weber llamó "racionalización de las conductas" y una estabilización, a través de la coherencia y la continuidad, de esta práctica religiosa para personas que, anteriormente, no experimentaban una vivencia de su pertenencia a uno u otro grupo confesional como respuesta a sus interrogaciones existenciales. Ellos, a pesar de rechazar en varios aspectos su pertenencia a la tradición cristiana, se inscriben en la incertidumbre hacia el futuro, promovida tanto por los milenarismos del periodo medieval, como por el positivismo decimonónico y de donde deriva la noción de "tiempo lineal", que caracterizaba hasta recientemente a la cultura occidental.

## Pentecostales

Fue a finales de los años 1980 cuando este movimiento empezó a crecer en la región de Pinotepa Nacional. Allí como en otras partes se basa en la mediación del Espíritu Santo como vector de las relaciones entre el cielo y la tierra y en

los rituales llenos de emoción que esta figura simbólica permite promover. El pentecostalismo se presenta, contrariamente a los testigos de Jehová, como un movimiento eminentemente fragmentado y espontáneo, en la medida en que se encuentra todavía en una fase en la cual el carisma de uno u otro sujeto acarrea disidencias incesantes. Existe en Pinotepa y sus alrededores una miríada de pequeñas comunidades que rinden culto al Espíritu Santo, mientras las grandes congregaciones pentecostales como las Asambleas de Dios y las Congregaciones Cristianas están mal implantadas en esta región.

Como ya se dijo los pentecostales aceptan la mezcla étnica tripartita que forma la base poblacional de la región y atraen a las familias más pobres que, por lo mismo, viven dificultades existenciales más apremiantes y vienen a buscar en estas comunidades un alivio a sus sufrimientos. Encuentran este alivio, de forma transitoria, en las expresiones muy emocionales ligadas a la oración comunitaria en voz alta, por medio de la cual puede producirse la "efusión del Espíritu".

El momento importante para todos los entrevistados es el de la "conversión" en el cual se sienten "iluminados por la Verdad", "llenos de Jesucristo", "arrobados", o sea "transportados hacia el cielo" por el Espíritu Santo.[8] Este lenguaje busca expresar la emoción que se apodera de ellos en un momento dado y se reproduce a menudo cuando retornan a los cultos de oración. Encontramos en toda la literatura cristiana de conversión descripciones que utilizan estas mismas palabras para dar cuenta de lo que Danielle Hervieu-Léger llama el "élan de croyance" que pone en juego no solamente las ideas, sino una variedad enorme de sensaciones.[9] Se trata de una experiencia interior que moviliza, en forma inmediata y total, la subjetividad de la persona.

Los fundadores de estos grupos, cuando no fueron directamente enviados

---

8 El "arrobamiento" es un término técnico que sirve para describir lo que sienten los místicos cuando entran en otro estado de conciencia.

9 Véase de esta autora "Renouveaux émotionnels contemporains" (1985: 217-248).

"desde fuera"[10] para evangelizar este rincón apartado del país, recibieron, por lo general, alguna formación evangélica de tipo bautista o presbiteriana ya que estas congregaciones se implantaron en la región en los años 1930 y 1950, respectivamente.[11] Algunos, incluso, son originarios de la fragmentación que caracteriza este movimiento institucionalmente muy inestable.

En todo caso, parece claramente, a partir de todos los estudios hechos estos últimos años, que la dinámica de crecimiento del movimiento pentecostal no se encuentra primeramente en la estabilidad de sus instituciones, sino en el hecho de procurar a las personas un lugar donde puedan expresar su subjetividad a través de lo que William James llama el "optimismo religioso", fundado en "una percepción de lo sagrado que sigue los movimientos del corazón y procura experiencias de fusión con lo divino".[12]

Los fieles que la experimentaron describen esta sensación de fusión, como un momento único de plenitud y felicidad y su deseo es revivir este momento las más veces posibles, lo que explica su participación asidua en los cultos de su iglesia. Pero, después de cierto tiempo, muy variable según cada persona, la experiencia emocional se vuelve rutinaria y pierde fuerza. Entonces, existen dos caminos. El primero en el que uno (más frecuentemente una) sale a buscar otro lugar donde el carisma del dirigente traerá emociones nuevas; esto da pie al tránsito intenso que se produce de un grupo al otro. La segunda actitud tiene que ver con la profundización del sentimiento religioso ligado a la institucionalización de la fe (cultos, ceremonias, participación social y evangélica en la comunidad).

De hecho, los brotes emocionales deben, en todo caso, expresarse en un espacio comunitario para exteriorizarse y afirmar, delante de los otros, la nueva experiencia de lo sagrado. Esto se reproduce a través de la participación en los

[10] Lo que, por ahora, significa que vinieron más bien del norte del país o de la capital que de los Estados Unidos, como era antes.

[11] Por ejemplo, la Primera Iglesia Bautista "Dios es Amor" que existe en el centro de Pinotepa fue fundada en 1934.

[12] Véase William James (1961).

cultos dirigidos por uno o dos pastores (algunas veces autoproclamados), cuyas cualidades carismáticas van a atraer a los fieles y garantizar la permanencia del grupo. Este carisma está fundado en lo que es considerado como una acumulación de los "dones del Espíritu Santo", entre los cuales los más importantes para llegar al estatuto de dirigente son el "don de la palabra" (evangelización), el "don de oración", el "don de curación", muy importante para quien tiene que aliviar los sufrimientos, físicos y mentales, de sus seguidores y el "don de profecía", relativamente escaso pero que otorga la facultad de "hablar de los misterios" y una autoridad muy fuerte sobre su rebaño.

Las comunidades fomentan actividades sociales para sus miembros y organizan diversiones para los niños. Por otra parte, no observé ninguna restricción en cuanto a la participación en actos políticos y en honor a los símbolos patrios, a pesar de las críticas que, por otro lado, pueden escucharse sobre la conducción del Estado mexicano.[13] Como no hubo elecciones importantes en los momentos en que estuve trabajando en la región no puedo decir cómo se orienta la participación de los pentecostales en la vida política, más bien diría que es un asunto del cual las personas no hablan mucho. Esto viene a confirmar las observaciones de todos los investigadores que estudiaron los pentecostales en su primera fase de implantación en uno u otro país latinoamericano y notaron este alejamiento voluntario de la cosa política.[14]

En Brasil se establecía una diferencia nítida entre, por un lado, las grandes congregaciones pentecostales (Asambleas de Dios, Bautista Renovada, Evangelio Cuadrangular, etc.), en parte burocratizadas, y por otro, las pequeñas sectas (en el sentido de Weber) donde la relación interpersonal entre fieles y pastor es esencial; en la Costa Chica, por lo que pude ver, hasta ahora ninguna comunidad llegó a la organización impersonal de los sistemas burocráticos.

Es decir que nos encontramos con grupos carismáticos en los cuales se

---

13 Sobre las actitudes políticas de los evangélicos en general y de los pentecostales en particular, véase Elio Masferrer Kan: "Du salut du peuple de Dieu au salut de Mexico —la participation politique des évangéliques", (2003: 19-46).

14 Véase, entre otros estudios, André Corten y André Mary (2000).

vive fuertemente el presente en relación con una experiencia de sí mismo que, en un primer momento, puede ser calificada con Durkheim de "presocial" a pesar de necesitar de la efervescencia colectiva para acontecer. La aspiración de muchos a una repetición de dicha experiencia genera una percepción del tiempo que podemos calificar de "cíclica", marcada por los momentos rituales en que se reúne la comunidad. Esta imposición del presente, influenciada por el neopentecostalismo, representa una transformación rápida de una parte del movimiento pentecostal que, como lo analicé años atrás para Brasil, en su totalidad le daba la preeminencia al pasado lejano (Biblia) y al futuro indefinido (llegada del Reino de Dios) sobre el presente.[15]

Respecto a la dimensión más profana de la vida, notamos que gran parte de los entrevistados pentecostales expresan, directa o indirectamente, un fuerte deseo de ir a los Estados Unidos donde varios de ellos tienen familia, "para salir de la miseria de aquí".[16] Unos pocos hombres jóvenes hacen, explícitamente, planes para intentar, en un futuro próximo, entrar a los Estados Unidos de forma clandestina. Para todos, el gran vecino representa ante todo el país por excelencia que concreta su idea de "modernidad" y el lugar donde uno tiene la posibilidad de soñar que "algún día será rico", el sentido llano de la expresión es tener un trabajo para "asegurar la posibilidad de alimentar y educar bien a sus hijos". Entretanto, casi todos ignoran el origen estadounidense del pentecostalismo, al contrario de los testigos de Jehová que conocen muy bien la historia de su congregación.

## Breve comparación entre México y Brasil

La investigación me ha permitido analizar elementos doctrinales e instrumentales de mantenimiento de la fe en dos grupos específicos que existen en los

15 Para más detalles sobre el asunto, véase Aubrée (1996: 77-88).

16 Indirectamente, porque la mayoría de los fieles son mujeres que hablan por sus maridos o hijos.

dos países y en los cuales se fundamenta mi comparación. Hemos visto cómo la base centralizadora y burocrática del funcionamiento de los testigos de Jehová favorece, en las personas, la construcción de una racionalización que incide en su vida, tanto en lo religioso como en lo civil. Esta racionalización integra una proyección temporal a partir de la cual se produce una tensión hacia el futuro que fomentó, en México, una dinámica de crecimiento progresivo en los últimos veinte años. En Brasil, donde las comunidades de los testigos de Jehová funcionan idénticamente, en 2004, contaban con 567 020 miembros, su crecimiento es más aleatorio con altas y bajas en la curva.

En cuanto a los pentecostales, cuyo crecimiento es fuerte en todo el mundo, representan en la actualidad poco más del 12% de la población brasileña con una tasa de crecimiento del 6% en diez años (1991-2000). En México, donde representan alrededor del 4% de la población total, están creciendo más lentamente y su dinámica de crecimiento no es tan fuerte como en Brasil.

Para explicar esta diferencia yo diría que nos encontramos frente a dos grandes países latinoamericanos que tienen hoy en día problemas casi similares que resolver para que sus poblaciones más desprotegidas tengan una mejoría en sus condiciones de vida. Estas poblaciones se ayudan con los recursos religiosos, numerosos, que les ofrece el mundo actual para salirse de sus angustias materiales y existenciales. La forma cómo escogen afiliarse a uno u otro sistema simbólico está anclada en sus representaciones colectivas y en el substrato cultural "social-histórico" que les dio sustento.[17] México tiene una larga historia precolombina y su historia nacional fue marcada sucesivamente por la guerra de Independencia, la Revolución y otras rebeliones inscritas como marcadores temporales en la conciencia de casi todos los mexicanos. Gracias a lo anterior la articulación pasado, presente, futuro, propia del tiempo lineal occidental, puede ser integrada más fácilmente por las personas.

---

17 Este término fue construido por Cornelius Castoriadis en su obra *La institución imaginaria de la sociedad* (1983).

Por otra parte, existe en México cierta tradición autoritaria y jerárquica que fue renovada e incentivada durante 70 años por la importancia fundamental de las redes políticas construidas por el PRI. Estos dos elementos pueden explicar, en parte, la mayor atracción hacia los testigos de Jehová observada entre los mexicanos.

En Brasil, respecto a la construcción del sentido de la historia, no hubo marcadores temporales del mismo tipo que en México. En efecto, su independencia les fue dada por la voluntad del hijo del colonizador (rey de Portugal), o sea no hubo contienda para ganar la autonomía y pasar a ser el Imperio que fue durante 67 años (1822-1889). La proclamación de la República se hizo sin mayores perturbaciones y si se produjeron escasos levantamientos, fueron muy localizados y no tuvieron repercusiones generales sobre el nuevo gobierno de la nación. Por otra parte, este país —a pesar de tener ya una historia escrita de quinientos años—, por la importancia que tuvo allí el positivismo de Auguste Comte y las riquezas de su inmenso territorio, se consideró durante mucho tiempo como el "país del futuro" sin darle mucha importancia a su pasado. Ya en el siglo XX, esta incertidumbre hacia el porvenir, que impregnó el país a partir del establecimiento de la República, fue derrumbada por los desastres socioeconómicos de los últimos treinta años. A la población, cuyas representaciones colectivas no integraban bien el pasado de la nación se le dejó el presente como momento-clave de la tan deseada renovación de su mundo (Aubrée, 1996). El segundo elemento que puede proporcionar una explicación al crecimiento más fuerte del pentecostalismo en Brasil que en México es la dimensión emocional, con expresiones exaltadas, presente en el sustrato cultural brasileño que hace a los habitantes de este país inmediatamente receptivos al tipo de culto que desarrollan los pentecostales. Al contrario, en México, la tradición indígena comporta una internalización de los sentimientos que no favorece este tipo de expresiones emocionales. Pensamos que es válido también para gran parte de los mexicanos el comentario que Gilles Rivière (2004) hizo sobre los integrantes de la cultura indígena aymara

o sea una cultura que condena los excesos y en la que el autocontrol es una cualidad apreciada.

Por último, podemos plantear la hipótesis de que la proximidad geográfica de México y Estados Unidos, así como las mayores posibilidades que se ofrecen a los Mexicanos de entrar, legal o ilegalmente, en el país vecino incentivan, incluso en la población más pobre, la voluntad de integrar un movimiento religioso que representa, con éxito, la buena organización y gestión que hace falta para crecer en el plano económico y adquirir cierto tipo de poder. En Brasil, este "ideal americano" concierne más a los integrantes de las clases medias que a los más pobres. Los sueños y la realidad sobre migración llevan a estos últimos más bien hacia las grandes metrópolis nacionales del sureste (São Paulo y Río de Janeiro).

En su obra *La construction imaginaire de la société* Castoriadis pone de manifiesto la dinámica que prevalece en la construcción del funcionamiento sociocultural de cada sociedad. Para este autor, lo "social-histórico", arriba referido, expresa la dinámica de una sociedad que autoinstituye su modo de ser en cada momento a partir de las significaciones imaginarias que brotan incesantemente de los sujetos individuales que la componen. Cada sociedad es concebida por Castoriadis como un gran sistema de tensiones entre lo que ya está instituido y busca mantenerse y lo que es instituyente y trata, a través de la creación de nuevas modalidades, de romper con las significaciones heredadas.

A lo largo del texto hemos desarrollado los elementos que permiten a cada uno de los dos grupos religiosos construir e instituir una identidad capaz de marcar su diferencia en un mundo donde las referencias colectivas se deshacen cada vez más rápidamente bajo la presión del discurso individualizante. Así podemos ver estas dos religiones como elementos de lo que Castoriadis llama "imaginario radical" que brota entre sujetos individuales que buscan, en un flujo continuo de figuras, formas e imágenes nuevas, entregadas por el mundo globalizante, construir un sentido "real" o "racional" para sus vidas

cotidianas a partir de nuevas identificaciones susceptibles, en su visión, de proporcionarles instrumentos psíquicos y materiales más adecuados a sus circunstancias.

Es decir, interrogar sobre las pertenencias religiosas en la Costa Chica de Oaxaca, remite a un conjunto más global de cuestionamientos que tienen que ver con las identidades múltiples y las formas de convivencia o segregación entre ellas.

# Bibliografía

AUBRÉE, MARION

1986 "A penetração do protestantismo evangelizador na América Latina", *Comunicações do ISER*, núm. 23, diciembre, Río de Janeiro, pp. 35-44.

1996 "Tempo, Historia e Nação: o curto-circuito dos pentecostais", *Religião e Sociedade*, núm. 17 (1-2), agosto, Río de Janeiro, pp. 77-88.

2004 "Religião e violência numa perspectiva transcultural e transnacional. As violências múltiples do religioso", en M. S. Pereira y Santos, L. de A. (organizadores): *Religião e Violência em tempos de globalização*, pp. 173-195, Paulinas, São Paulo.

2004 "Identidades colectivas en la Costa Chica: de lo étnico y lo religioso", en *Memoria de la segunda reunión anual del proyecto Idymov*, documento núm. 2, CIESAS-IRD-ICANH, Xalapa, pp. 107-116.

BOYER, PAUL

1992 *When Time shall be no more: Prophecy belief in modern American Culture*, University of Massachussets, Cambridge.

CASTORIADIS, CORNELIUS

1975 *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, París.

1983 *La institución imaginaria de la sociedad*, traducción Antoni Vicens y Marco Aurelio Galmarini, Tusquets, Barcelona.

CORTEN, ANDRÉ Y ANDRÉ MARY (EDS.)

2000 *Imaginaires politiques et pentecôtismes*, Khartala, París.

JAMES, WILLIAM

1961 *The varieties of religious experience*, MacMillan, Nueva York.

HERVIEU-LEGER, DANIELLE

1985 "Renouveaux émotionnels contemporains", en F. Champion y D. Hervieu-Léger (organizadores), *De l'émotion en religion*, Cerf, París, pp. 217-248.

JAMES, HARVEY.

1961 *The varieties of religious experience*, MacMillan, Nueva York.

KERMODE, FRANK

1995 [1998] "Waiting for the End", en Malcolm Bull (organizador), *Apocalypse theory and the End of the World*, Blackwell, Oxford, pp. 250-263. La versión en español, *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 291-307.

1998 "Aguardando el fin", en Malcolm Bull (comp.) *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 291-307.

KUMAR, KRISHAN

1998 "El apocalipsis, el milenio y la utopía en la actualidad" en Malcom Bull (comp.), *La Teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 233-262.

MASFERRER KAN, ELIO

2003 "Du salut du peuple de Dieu au salut de Mexico, la participation politique des évangéliques", en M. Aubrée (organizadora): "Croyances: avatars du religieux en Asie et en Amérique latine", *Revue* TIERS-MONDE, núm. 173, enero-marzo, pp. 19-46.

MOLINA HERNÁNDEZ, J. L.

2000 *Los testigos de Jehová y la formación escolar de sus hijos,* Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali.

PEREYRA ET SANTOS, L DE A. (COORDS.)

2004 *Religião e violência em temps de globalizaçao*, Ediciones Paulinas, São Paulo.

RIVIÈRE, GILLES

2004 "Bolivia: el pentecostalismo en la sociedad aymara del Altiplano", en Spedding, Allison (ed.) *Gracias a Dios y a los achachelas. Ensayos de sociología de la religión en los Andes*, Plural-ISEAT, La Paz, pp. 259-294.

WEBER, MAX

1993 *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

# Las fiestas de Adoración al Niño en Quinamayó, Colombia. Una construcción identitaria en diálogo con la modernidad

*Margarita Aristizabal*
FUNDACIÓN KARIBIA

## Introducción

Cuando tuve la ocasión de asistir a las denominadas comúnmente "fiestas de Quinamayó", pueblo ubicado en el departamento del Cauca (Colombia) a una hora de carretera de la ciudad de Cali, me sorprendieron varias circunstancias, las cuales se convirtieron en los interrogantes que orientaron el presente trabajo.

La primera hace referencia a la manera como se desarrolla la celebración, la cual es una "puesta en escena", a manera de una obra de teatro que conjuga la música, el baile y la declamación, con un aire de antigüedad que introduce a los participantes en un pasado remoto; ello se expresa en la representación e indumentaria de los protagonistas, en las luces de antorcha con las que se guía el camino por donde transita el cortejo, en las declamaciones de los devotos espontáneos que, sin utilizar ningún amplificador, recitan largos poemas de alabanza al niño Dios, los que, a juzgar por la repetición en voz baja que hacen los participantes, son conocidos por las personas que habitan esta localidad.

Una segunda se refiere a la presencia de "casetas" o sitios de baile, construidos especialmente para la celebración, los cuales forman parte de la fiesta y ofrecen los ritmos musicales comerciales de moda; a tales sitios entran los participantes de "la adoración" con el mismo entusiasmo con que asisten al festejo tradicional.

Una tercera interrogante se debió a la presencia de los políticos locales, que

aprovechan el espacio para hacer proselitismo, mostrándose los guardianes, impulsores y defensores de las manifestaciones tradicionales de su pueblo. Ellos son quienes actualmente nombran el comité de fiestas, quienes inauguran el evento y, en fin, quienes llevan la vocería en la tarima principal.

Una cuarta y última concierne a la participación masiva de la población, con todos los grupos de edad presentes, además de los vecinos de los pueblos aledaños. La fiesta local se convierte en un evento de carácter subregional que convoca fundamentalmente a los grupos negros del sur del departamento del Valle y norte del Cauca.[1]

En su conjunto, estas observaciones me llevaron a preguntarme por lo que motiva a esta población a conservar una expresión cultural que aparentemente es un legado de sus ancestros y forma parte de la memoria colectiva local. ¿Cuál es el sentido que transmite? ¿Qué dispositivos se han puesto en marcha en los actores locales para vigorizar la celebración, compitiendo con las ofertas de la industria cultural moderna y la tendencia a la masificación? ¿Por qué continúa con vigor la celebración? ¿Se sigue reproduciendo exactamente o cambia? ¿Y si cambia, cuál es la orientación de esos cambios? Y, en fin, ¿Cuáles son los motores de reproducción de la fiesta?

El presente texto se ha estructurado buscando dar respuesta a las preguntas ya aludidas. En tal sentido, inicia mostrando los antecedentes de investigaciones que ha habido acerca de la celebración, continúa con una descripción general en términos geográficos, históricos y sociodemográficos del lugar donde se centra el estudio, prosigue con la descripción de la fiesta, para culminar con una interpretación del sentido de la misma, haciendo alusión a la lucha por la memoria y la manera como se desarrolla ésta en la localidad.

[1] Siguiendo a Losonczy (1999: 13) el término negro designa un tipo particular de identidad y de sociabilidad, analizado por Roger Bastide (1967), "en el que los modelos lingüísticos, rituales y míticos africanos se han desintegrado [...] Dichos grupos integran los elementos africanos dispersos —evidentes sobre todo en los cuentos orales, la música, la danza y los gestos— en un conjunto de creencias y de representaciones que nace en la bisagra del catolicismo hispánico".

## Antecedentes

Existe una investigación sobre esta celebración elaborada por el antropólogo Jaime Atencio y la lingüista Isabel Castellanos, cuya publicación data de hace 23 años (1982). Los autores estudiaron la forma como se realizaba la fiesta en pequeños poblados del norte del Cauca, en el municipio de Caloto, en veredas vecinas al sur del Valle. Este trabajo pionero será referenciado en el presente estudio por cuanto aporta valiosos datos que dan luces sobre lo que ha sido la festividad. En aquella época los investigadores se preguntaban: ¿Cuál será el futuro de las Adoraciones? ¿Desaparecerán en la medida en que las veredas se integran más a la sociedad urbana y tecnificada? Y seguidamente respondían: "sólo el tiempo permitirá dar respuesta a esos interrogantes. Lo que sí podemos afirmar es que en la actualidad la fiesta no tiene visos de decadencia" (Atencio, 1982: 127). Y hoy, 23 años después, la anterior afirmación sigue siendo vigente, como lo veremos a lo largo de este artículo.

La profesora de la Universidad del Valle, Heliana Portes de Roux, publicó en el Boletín Cultural y Bibliográfico del Banco de la República (1986) un trabajo sobre la festividad, en el cual hace algunas inferencias sobre los orígenes y la manera como fue apropiada y recreada por los pueblos negros, a partir de las celebraciones de origen español que les fueron impuestas por sus amos en las haciendas donde eran esclavos.

Otro estudio que da cuenta del tema es el elaborado recientemente por los profesores de las instituciones educativas de Quinamayó, Alirio Carabalí Ramos, Herney Escobar Tamayo, Wilmer Fernando Isajar Lasso, Enrique Rodríguez Carabalí, Hugo Rodríguez y Balmores Biáfara (2001). Fue un trabajo para obtener la especialización en "Lúdica y recreación" de la Universidad de San Buenaventura en Cali. Los profesores, a través de entrevistas a sus parientes y vecinos de mayor edad, describen la fiesta desde sus orígenes hasta el presente, muestran los cambios que se han ido introduciendo. En cierta medida aportan respuestas a la pregunta sobre las variaciones que ha

ido teniendo; es una respuesta con el tono de la añoranza y la nostalgia por lo perdido, sin indagar sobre la orientación que se le ha dado a las readecuaciones, lo que las motiva, y las posibilidades de mantener la vigencia que éstas le permiten. En el sur del Valle no es Quinamayó el único centro poblado donde tienen lugar las Adoraciones; también se realizan en sectores aledaños (Villa Paz, San Isidro, Chagres y la Ventura), corregimientos adscritos al municipio de Jamundí. Y, como ya lo anotábamos, en varios corregimientos del municipio caucano de Caloto. Toda esta subregión está habitada por descendientes de los esclavos que prestaban sus servicios en las grandes haciendas esclavistas.

Heliana Portes (1986: 26) muestra cómo los esclavos negros de las haciendas del norte del Cauca y sur del Valle se vieron enfrentados a una socialización que "reproducía una visión de la vida y del mundo coherente con el pensamiento colonial", pues una de las particularidades de dichas haciendas era la de constituirse en "universos autocontenidos" que albergaban toda la población que llegaba. Las únicas celebraciones religiosas a las que podían asistir los esclavos eran las de la capilla de la hacienda, lo cual era propiciado por sus dueños, pues el que aquellos participaran de su misma visión del mundo era la garantía para mantenerlos dominados. Cuando se disuelve la esclavitud, la religiosidad aprendida constituyó sin duda una fuente de cohesión, que poco a poco fue convirtiéndose en un elemento de identificación étnica. Es decir, puede afirmarse que las Adoraciones son un patrimonio cultural de la población negra del sector geográfico colombiano que ya se ha delimitado, una construcción cultural a través de la cual se ha afianzado una colectividad con una historia común.

Con el presente texto se pretende mostrar las estrategias que los actores locales despliegan en su lucha por conservar las expresiones culturales que les permiten, en este caso concreto, mantenerse como colectivo y preservar su territorio. Está estructurado a partir de un trabajo de campo orientado a la recolección de datos en dos sentidos: por un lado, lo relacionado con la festividad misma y, por el otro, lo concerniente a algunos actores locales,

en este caso el grupo de profesores que han tenido protagonismo en las acciones tendientes a la "preservación de la identidad".[2]

## El corregimiento de Quinamayó

Quinamayó es un corregimiento del municipio de Jamundí, alejado de la cabecera municipal, que se ubica a unos 40 kilómetros al sur de la ciudad de Cali. Su población, de acuerdo con datos aportados por Alirio Carabalí Ramos y otros (2001: 99), era en 1996 de 3000 habitantes, de los cuales la casi totalidad pertenece a la población negra (2 980 habitantes) y un número muy reducido a indígenas y mestizos (20 habitantes). Los mismos autores afirman en su estudio (2001: 101) que es muy bajo el número de migrantes (10 al año), así como de inmigrantes (30 al año) y que los jóvenes varones salen muy poco de su poblado. Al parecer, estas cifras han variado en los últimos tres años, tiempo en el que se ha incrementado la migración hacia el exterior del país, casi siempre a España.

La conformación de éste y otros pequeños poblados vecinos (Robles, Villapaz, San Isidro, Chagres, La Ventura, Peón, Timba, Potrerito, Berejonal y Bocas del Palo) se remonta a la ley de abolición de la esclavitud en 1851, cuando numerosos esclavos cimarrones que habían huído de la hacienda Japio (ubicada al norte del departamento del Cauca) hacia las selvas de la cordillera occidental, deciden establecer sus viviendas "al otro lado del río"; es decir, al sur del departamento del Valle.[3]

El estudio ya mencionado de Carabalí y otros autores (2001: 14), plantea que las 40 familias fundadoras de Quinamayó, 30 años después de la ley de abolición de la esclavitud, negociaron con los dueños de la hacienda Japio una porción de tierra a cambio de la siembra de pastos destinados al ganado

[2] Se elige la fiesta por considerarla como el eje a partir del cual se ha constituido y solidificado el grupo.

[3] Entrevista con el historiador de Jamundí, Carlos Cortés, septiembre, 2005.

de los hacendados. Más adelante, apoyándose en un estudio de Gustavo de Roux (1983), sostiene que la conformación del campesinado en esta región se dio gracias a la adquisición de tierras que lograron los descendientes de los antiguos esclavos quienes, a través del cultivo de cacao en los bosques de las haciendas y de la minería de oro en los ríos adyacentes, consiguieron el dinero para comprar las tierras. Y agrega (: 37) que en las haciendas del norte del Cauca era común una práctica semejante a la aparcería y que consistía en la cesión de una parcela a cambio de dedicar unos diez días al mes para el trabajo en la hacienda; era una forma de volver productivas las tierras, pues gran parte era bosque cuya extensión y límite difícilmente podía ser calculado.

Como puede observarse, son varias las versiones de formación del núcleo poblado, y es posible que se hayan presentado todas las situaciones mencionadas. Lo real es que no existen investigaciones históricas que den cuenta de la formación del corregimiento. El estudio de Carabalí et al. se basa fundamentalmente en las versiones que dan los ancianos, quienes mencionan 40 familias fundadoras y dan una fecha exacta de fundación, 1906.

Investigadores como Germán Colmenares (1975), Gustavo de Roux (1983) o Francisco Zuluaga (1994), que han analizado el comportamiento de la tenencia de la tierra en el gran Cauca, no han trabajado específicamente la hacienda Japio ni la población que nos ocupa. Lo que sí afirman es que las haciendas, por diversos motivos que no son pertinentes mencionar aquí, estaban en franca decadencia en el momento de la abolición de la esclavitud y varias de ellas se vieron obligadas a parcelar sus propiedades y vender parte de las mismas.

En los nuevos asentamientos los grupos negros establecieron pequeñas producciones agrícolas que se complementaban con la pesca y en pocos casos con la minería. Esta forma productiva se mantiene hasta el presente y se constituye en la base sobre la cual se apuntala toda la población. Los profesores que realizaron el estudio que se ha venido mencionando aseguran que actualmente manejan una economía de subsistencia que han logrado mantener gracias al esfuerzo que ellos han emprendido desde la escuela y al cual nos referiremos

más adelante. Afirman que hoy en día los ingresos mensuales de una persona son de $48 000 pesos colombianos, algo así como 22 dólares.

Por la cercanía a una ciudad como Cali, la tercera ciudad del país, con más de dos millones de habitantes y con todas las características de una gran ciudad, puede deducirse que los contactos que los habitantes de Quinamayó mantienen con dicha ciudad son permanentes. Ello implica una gran familiaridad e intercambio con una sociedad moderna y el fácil acceso no sólo a las redes de consumo, sino de comunicación de carácter global.

La experiencia de la ciudad conduce a la experiencia del consumidor, del espectador, en fin, a la experiencia de lo público que va asociada al anonimato, en donde el centro deja de ser el sujeto y pasa a serlo la mercancía. Lo masivo de tipo industrial transnacional adquiere relevancia en detrimento de las producciones locales que tienen su marca identitaria. A este proceso está abocado cualquier sujeto que tenga la vivencia de la ciudad. En el presente caso la diferencia radica en que la ciudad es el sitio de trabajo pero no es en ella donde se habita ni donde se desarrolla la vida familiar y comunitaria. Lo cual no significa que se deje de percibir las experiencias citadinas. Sin embargo, y es lo que me interesa resaltar, los habitantes particulares a los que estoy haciendo referencia, tienen la oportunidad de recibir una y otra influencia, establecer comparaciones y asumir una posición.

A continuación veamos una descripción de la fiesta de Adoración del niño Dios para tratar de comprender la relación que guarda con el fuerte sentido de pertenencia que poseen los pobladores de Quinamayó.

## Las fiestas de Adoración del niño

Las adoraciones al niño consisten en una serie de actos que conmemoran el nacimiento del niño Dios. Pero, como sería lo normal, no se hacen durante el 24 y 25 de diciembre como en todo el mundo católico, sino en el mes de febrero; parece que antes de 1980 tenían una fecha fija, el 2 de febrero. Dicha

fecha tiene que ver con el cumplimiento de "la dieta" de la madre del niño (40 días); es decir, se considera que si el niño nació el 25 de diciembre, a los 40 días la madre ya puede estar lista para festejar su nacimiento porque ha cumplido con los cuidados de rigor para que su organismo se restablezca. Desde que entró a organizar la fiesta un comité, la fecha puede variar; y ello depende de cuándo hacen las celebraciones en las otras veredas y corregimientos, pues se busca que no coincidan para que haya la posibilidad de participar en todas (alrededor de cinco o seis). Existen otras dos versiones sobre la fecha y origen de la fiesta: una, que se hace en febrero por ser época de cosecha, lo que garantiza que la gente tenga más recursos económicos. Y la otra, que en las fiestas navideñas los esclavos, por estar ocupados atendiendo a los amos, no podían hacer su celebración, así que decidieron correrlas hasta febrero, mes en que disminuían sus labores.

El sábado es el día central, en el que se llevan a cabo todos los actos rituales que se describirán a continuación. Los demás días que aparecen en la programación oficial están dedicados a otros actos festivos que se han ido incorporando con el transcurso de los años. El baile de la "juga" en la caseta oficial del evento se hace durante los cuatro días que dura la celebración. Más adelante nos centraremos en el significado de la "juga".

El ritual se inicia con el encuentro de los participantes en la "casa matriz", así denominada por albergar descendientes de una de las 40 familias fundadoras; de allí sale un cortejo que se desplazará a otra casa, esta vez la de una familia con poder económico y que ha elaborado el pesebre, de donde se sacará el niño para llevarlo en un desfile por las principales calles de la población, las cuales están adornadas por unos inmensos arcos decorados. Frente a cada arco el desfile se detiene y los participantes entonan largos versos alusivos al nacimiento del niño. Estos versos, según lo demuestra Atencio, forman parte del romancero español adaptado en diferentes regiones de Colombia. Para el autor, "el romance español entra a formar parte de formas y contextos culturales nuevos y adquiere un profundo sentido étnico al integrarse a las fiestas religiosas de los negros de la zona" (Atencio, 1982: 11).

Heliana Portes (1986: 28) dice al respecto:

> Rotos tempranamente los vínculos con África y sin posibilidad de recibir la influencia cultural de ese continente [...], la población negra nortecaucana, en el contexto de la hacienda esclavista ya descrito, adoptó una visión religiosa inspirada más en la tradición judeocristiana que en la cosmogonía yoruba o ashanti, fula o Angola, congo o ardá.

Las personas que se reúnen en la casa matriz para iniciar el desfile son aquellas protagonistas directas de la fiesta y están allí desde las siete de la noche, desarrollando las prácticas preliminares de la adoración que son las danzas de los diferentes personajes que representan: los angelitos, los soldados, los pastorcitos, la estrella de oriente, las capitanas, la madrina y el padrino, la Virgen María, San José, la mula y el buey. En el pasillo de la casa otros participantes bailan jugas acompañados por una orquesta.

La juga o fuga con la que se inicia la celebración es como sigue:

Ven, ven, ven,
Que ya la fiesta va a empezar
Ven, ven, ven
Al niño Dios vamos a adorar.
Noche buena, noche de paz
Como alumbran las estrellas
Pero la luna alumbra más
Gloria al niño Dios.

Seguidamente la capitana toma la vocería y empieza a declamar versos que son respondidos por el coro de los asistentes, así:

Capitana: Aquí te traigo este niño
Coro: Gloria al Niño Dios

Capitana: Todo lleno de clavel
Coro: Gloria al Niño Dios
A los ángeles benditos
A María y a San José
Que lloraba y que lloraba
Y era porque tiritaba
¡Ay san José bendito!
Ya con esta me despido
Hasta el año venidero
Que nos volvamos a ver

Cuando va llegando la media noche los participantes se alistan para salir al desfile que culminará en el pesebre principal ubicado en la tarima central, lugar a donde se desplazarán para continuar con los diferentes actos rituales que forman parte de la celebración. Cuando pasan por la casa donde está el pesebre y en la cual está el niño Dios, éste es entregado por una niña que interpreta el personaje de la Virgen María a otra niña que hace las veces de una madrina; esta última niña será la encargada de llevarlo hasta el pesebre principal. El desfile va precedido por la estrella de oriente, a quien le siguen los angelitos, los soldados y los pastorcitos, todos representados por niños de la población. Ahora se le han adherido María y José. Una gran cantidad de asistentes se unen a la caminata a medida que va avanzando por la calle. La orquesta contratada para la ocasión va interpretando las jugas durante el trayecto. Las capitanas, personajes femeninos adultos, controlan el evento y detienen el desfile en cada arco para entonar los versos. Llama la atención que esto lo hacen sin utilizar ningún amplificador de voz. Lógicamente sólo son escuchadas por los más cercanos. Estos versos son repetidos en voz muy baja por los asistentes, lo que muestra que todos los pobladores los conocen. Durante todo el trayecto se alumbra el camino con antorchas.

Conozcamos algunos de los versos vocalizados por las capitanas durante el trayecto a la tarima principal:

Capitana: Ya retumban los clarines
Que sonaron en este día
El nacimiento del niño
A la celestial María
Coro: Que sea para bien.
Capitana: María se estaba peinando
Debajo de una palmera
El peine era de oro
Y la cinta de primavera
Coro: Que sea para bien.
Capitana: Ángel para el cielo
Ángel vos vas para el cielo
Porque el cielo sos vos
A rogar por mis padrinos
Y por quien te bautizó
Dichosos padres y madres
Que manden ángel para el cielo
Mas dicha de los padrinos
Pues ellos fueron primeros
Coro: Que sea para bien

Una vez que llega el desfile al pesebre principal se continúa con los actos rituales. Cada uno de los personajes representados toma el micrófono y entona las jugas que le corresponden: la estrella de Belén, los pastores, los soldados, María y José; además, baila después de recitar sus versos. Finalmente se declaman las de la mula y el buey en un acto prolongado y lleno de significado, como bien lo hace notar Atencio en su texto, al que haré referencia más adelante. Durante la larga intervención de la mula y el buey hay intermedios donde bailan juga todos los asistentes.

Los anteriores actos se prolongan hasta las dos o tres de la madrugada. Cuando culminan, siempre con la presencia de numerosos asistentes, se con-

tinúan bailando las jugas, al ritmo de las orquestas que han sido contratadas previamente para la ocasión. Los participantes no son sólo de la población de Quinamayó, sino de los municipios vecinos y aún de la capital del departamento. Se observa en el baile de juga, que es colectivo, la participación entusiasta de todos los grupos de edad: por lo regular la danza se prolonga hasta las seis de la mañana del día siguiente y así continúa durante los tres o cuatro días de celebración.

A la par con el evento principal que se ha descrito, se instalan gran cantidad de casetas y discotecas que ofrecen música comercial. Las personas que están en la caseta oficial donde sólo se ofrece la música tradicional, van y vienen de una caseta a la otra, sin encontrar ningún conflicto en ello.

Los ya citados Carabalí y otros (2001) mencionan dos fechas que se convierten en puntos de referencia para establecer orígenes y cambios abruptos en la forma de organizar la fiesta. La primera es el año 1906, en que los abuelos de Quinamayó abandonaron la hacienda Japio para asentarse "al otro lado del río Cauca" donde hoy es Quinamayó. Estos primeros habitantes, nos recuerdan estos autores, llegaron cargados con las tradiciones de los esclavos de la hacienda. La segunda fecha significativa es 1986, año en que se dio un cambio brusco en la forma de su organización, pues pasó de las manos de personajes a quienes les correspondía por sus méritos, medidos éstos en términos de la "tradición", a manos de un comité cívico, el cual es nombrado actualmente por la alcaldía municipal.

Lo anterior tuvo grandes implicaciones pues, de ser un acto centrado en una celebración religiosa-profana cuyo eje era una conmemoración de la religión católica adaptada a las condiciones locales, pasó a ser un evento que, sin abandonar su eje, incorporó la festividad a las expresiones contemporáneas de las fiestas populares y entró a formar parte de la institucionalidad estatal que la fortalece económicamente al asignarle un presupuesto. Más adelante haré referencia a las circunstancias que motivaron el cambio.

## Hacia una interpretación del sentido de la fiesta

En la fiesta existen varios elementos por resaltar. Primero, su carácter comunitario en el que se expresa un fuerte vínculo de unión social. Ello se ve reflejado en varios aspectos: la danza de la fuga o juga que es eminentemente colectiva, involucra a todos los presentes, independientemente de su edad o sexo; no hay lugar para el baile por parejas como tampoco para la danza individual. La peregrinación o procesión se inicia en el lugar más alejado del poblado, en su frontera, y recorre toda la población, en una forma simbólica de abarcar el territorio completo, como reafirmando los lazos que identifican esta comunidad con su espacio de vida. La fiesta es la ocasión para el encuentro de vecinos y familiares, los que esperan la celebración como una ocasión propicia para encontrarse.

Segundo, la legitimación de la autoridad de los adultos mayores como depositarios de la tradición local, lo cual está reflejado no sólo en la elección de la casa matriz, que siempre es la de un anciano reconocido como descendiente del tronco familiar fundador de la población, sino en la consulta que se les hace a los pobladores mayores sobre la manera en que debe ser la secuencia de los actos rituales centrales de la festividad. Ya mencionamos que es sólo a partir del año 1986 cuando los ancianos dejan de ser los organizadores de la fiesta, fecha en que a manos de un comité que actualmente es nombrado directamente por la alcaldía municipal. Pero ello no significa que sus opiniones se dejen de lado a la hora de la organización.

Tercero, la importancia de la música dentro de la fiesta. A la pregunta sobre el significado de la palabra juga o fuga,[4] el profesor Hugo Rodríguez comenta que de este ritmo se tiene noticia desde la época de la esclavitud cuando en las haciendas los esclavos organizaban, a petición de sus amos, los

[4] Los dos términos se utilizan indistintamente para hacer referencia a la música y canto que forma parte de la fiesta; así lo afirmaron los profesores Balmore Viáfara y otros en entrevista (septiembre de 2005).

bailes en los que participaban amos y esclavos, los primeros como espectadores y los segundos como protagonistas o actores. Y éste era el momento que aprovechaban para fugarse de la hacienda. Es decir, estaban atentos cuando los amos les solicitaban organizar una fiesta con la música que ellos mismos habían compuesto y, aprovechando la confusión que en algún momento alguien propiciaba de acuerdo a un plan ya concebido, se fugaban unos cuantos esclavos que ya estaban designados previamente. De allí proviene su nombre de fuga. Cabe la pregunta si, como lo plantea Raymonds Williams (1980), aquí estamos frente a una de esas profundas conexiones de la psique con su pasado, del que muy pocos son conscientes pero que está aportando no sólo la fuerza y la vitalidad, sino el sentido a una comunidad que encuentra en su música su más profunda conexión tanto con su pasado como con su presente y con su comunidad de sentido.

Si, como afirma Lévi Strauss (1977: 27), la música es un lenguaje que comunica sensaciones a través del sonido y además tiene la capacidad de hacer intervenir estructuras mentales comunes antes que representaciones, nos encontramos frente a una expresión que es parte esencial de identificación para una población específica, la que habita el norte del Cauca y el sur del Valle, conformada por grupos negros.

Sin embargo existen otras interpretaciones. Atencio estima, apoyándose en Abadía Morales (1977: 221), que el término es una corruptela léxica de "fuga" y hace referencia al juego de voces que participan en el canto, donde se forja una especie de responso o diálogo muy común en todo el ámbito "negro". "En efecto —continúa Atencio— en el norte del Cauca las 'fugas' se caracterizan por el diálogo cantado que se establece entre la solista o grupo de coristas y el público" (Atencio 1987: 119). En Quinamayó es la música, y con ella la danza, la que tiene mayor relevancia, antes que el canto.

Un cuarto elemento a resaltar es el de ser una celebración de la fertilidad. Tal como lo anota Atencio (1982: 62), conmemora el inicio del ciclo vital y ello se puede observar en el hecho de evocar el nacimiento del niño, de exaltar

en las coplas la fertilidad de María, de tener como protagonistas principales a los niños y las mujeres y, algo muy significativo, celebrarse precisamente en la época de la cosecha.

Un quinto elemento se deduce de la representación que clausura la fiesta, conocida como el baile de la mula y el buey. Este "complejo evento comunicativo donde se alternan bailes, cantos y recitaciones" (Atencio 1982: 89) constituiría una síntesis de la fiesta de la Adoración. Atendiendo a la manera en que está estructurada a la celebración, los diálogos, los monólogos, los movimientos de danza, las figuras que representan la mula y el buey y el contenido de los parlamentos, puede concluirse que se hace el mismo recorrido de la fiesta (separación, peregrinación, encuentro, exaltación de la fertilidad) para finalizar con una invitación para la próxima celebración.

En algunos de los versos se enaltecen los sufrimientos de María y José para dar a luz, siempre mostrándolos en un camino, en un proceso:

Dice la mula: María se fue a Belén
Cogió parto en el camino
Entre la mula y el buey
Nació el cordero divino
Contesta el buey:
José de ver la pobreza
Del inocente cordero
Partió de su capa un manto
Para cubrirlo de hielo

Asimismo realza el papel de proveedor del hombre, quien debe satisfacer las necesidades de su familia. Y existe algo más, anotado por Atencio: "lo que se conmemora en este episodio no es el producto de la procreación sino la procreación misma. Vemos nuevamente aquí la relación entre la Adoración, la fertilidad y el inicio del ciclo vital. La concepción se representa por medio

de los símbolos fálicos y por los jubilosos movimientos copulativos de la danza" Atencio (1982: 89).[5]

El sexto elemento tiene que ver con la danza (de la juga), de la que ya anotamos su carácter colectivo. Una característica de ésta es que es cantada en forma de diálogo y bailada; es decir, se compone de música, canto y danza. Hay una voz principal, la cantora, y un coro integrado por todos los que deseen participar. La coreografía de la danza es un serpenteo comandado por alguien que encabeza la fila y quienes van detrás, siguiendo el ritmo del primero; inicialmente este serpenteo se da alrededor del pesebre y con los cantos, pero luego, cuando ya están instalados en la tarima principal, los giros se hacen al capricho de quien va enfrente de una larga fila que los sigue y sólo se escucha el ritmo musical; en un recinto puede haber un número indefinido de filas que se van desplazando, como una culebra, por el lugar.

Otro punto a destacar son las diversas formas de bailar de los participantes, las maneras específicas como se hacen los movimientos, pues de allí se deriva la identificación de la pertenencia a una localidad determinada. Recordemos que las jugas, y con ellas las fiestas de adoración al niño, se celebran en un buen número de veredas y corregimientos de municipios que pertenecen tanto al norte del departamento del Cauca como al sur del departamento del Valle; en cada una de ellas se ha desarrollado una forma definida de danzar y dicha forma delimita la pertenencia a una u otra vereda. Podría afirmarse que es una marca identitaria que se guarda celosamente. Se puede ver cómo en los bailes que se desarrollan durante la fiesta de la adoración, los mayores están atentos a llamarle la atención a los jóvenes que están dando virajes en cuanto a los movimientos corporales en sus danzas, pues consideran que no están representando dignamente su localidad.

[5] Los cuellos y cabezas de la mula y el buey aparecen como dos enormes falos "que se balancean con movimientos que asemejan claramente el acto sexual" (Atencio, 1982: 90).

## La lucha por la memoria

Siguiendo a Jacques Le Goff (1991: 134), una de las grandes preocupaciones de los grupos dominantes es apoderase de la memoria colectiva, pues su manipulación les permite manejar los silencios y los olvidos (de la historia y los eventos), tan importantes para imponer su visión y afianzarse en el poder. Se presenta entonces, y como respuesta, una lucha por el control de esa memoria, a la que no han sido ajenos los actores locales como lo veremos enseguida.

En el presente caso observamos varios actores que pugnan por adueñarse de la memoria, desde ópticas y posiciones diferentes. Tenemos en un primer plano al grupo de profesores mencionados, quienes han jugado un significativo papel en el proceso sociocultural que ha vivido Quinamayó. Dichos profesores encontraron en el sistema educativo oficial algunas herramientas básicas que les permitieron, a una edad muy temprana, apropiarse de la dirección de los estamentos educativos en su población, arrebatándoselo a quienes ellos consideraban no aptos para el mismo, fundamentalmente por su procedencia externa, la cual consideraban que no les permitía tener una sensibilidad hacia la población quinamayoseña.

Es así como decidieron, una vez terminada su educación secundaria, fundar sus propias escuelas y empezar a presionar a las entidades correspondientes para lograr la legalización tanto de las instituciones conformadas con su trabajo voluntario, como su nombramiento oficial con asignación salarial y demás prestaciones a que tenían derecho. Poco a poco lo fueron consiguiendo, hasta que, en la década de los 1990, se apropiaron de todos los planteles educativos. Según su visión, solamente quienes pertenecen a su misma comunidad son los que pueden hacerle aportes en su conocimiento por cuanto tienen la capacidad de comprender las expresiones culturales de la población y tienen además la sensibilidad necesaria para trabajar desinteresadamente por su propia comunidad. Así lo expresaron en la entrevista realizada para el presente trabajo en el mes septiembre de 2005.

Hay que anotar que, de acuerdo con el testimonio de estos profesores, la movilización que se dio alrededor de la nueva Constitución de 1991, del artículo transitorio 55 y la Ley 70 y que en la localidad de Quinamayó se reflejó en un sinnúmero de talleres que enfatizaban los derechos de las "comunidades negras" y de los que ellos fueron partícipes, tuvo una influencia considerable en el afianzamiento del trabajo del grupo de profesores. Por último, puede afirmarse que el multiculturalismo asumido por la nueva constitución de 1991 contribuyó a fortalecer posiciones que se venían insinuando al interior de las poblaciones, en este caso concreto en Quinamayó.

El grupo de profesores, desde su posición, no sólo se han dedicado a ampliar y mejorar la oferta educativa tanto en infraestructura como en contenidos, sino que han desplegado una serie de esfuerzos tendientes a mostrarle a toda la población los procesos económicos en que están inmersos y la mejor manera de hacerles frente para que no perjudiquen la economía local. En este sentido, dos fenómenos que se enmarcan en contextos regionales, nacionales y aún globales como son el narcotráfico y el monocultivo de la caña de azúcar, han sido enfrentados de una manera muy creativa e innovadora, acudiendo no sólo a los conocimientos expertos que la modernidad les ha proporcionado a través de las universidades donde han terminado sus estudios superiores, sino a la fortaleza que instituciones propias como la familia les ha proporcionado. A través de estos ejemplos se evidencian nuevas formas de relación con lo moderno desde lo tradicional, buscando favorecer la cultura y la economía local.

En esta región, a partir de los años 1990, quizás unos años antes, tanto el narcotráfico como el monocultivo de la caña buscaron expandirse al ofrecer (o imponer según el caso) la compra de sus parcelas a los pequeños propietarios, quienes accedían a vender, a veces porque se deslumbraban con el dinero, otras veces porque eran obligados a hacerlo por la fuerza. Los profesores se dedicaron a juntar información con las personas que habían vendido sus parcelas y se habían quedado sin tierra, rastrearon sus dificultades y luego

presentaron estos testimonios al resto de la población, con el fin de advertirla sobre los riesgos de dichas ventas.

Aprovechando la capacidad de convocatoria que tenían en la escuela, llamaban a los pobladores a través de los alumnos. Poco a poco fueron haciéndolos comprender la importancia que su tierra tenía para conservar la autonomía y lo que ésta significaba. Así mismo, se las ingeniaron para mostrarles las pocas oportunidades que les ofrecía una gran ciudad (en este caso Cali) en la que no había cabida para la agricultura, tarea en la que eran expertos. Fue una labor paciente, lenta, de mucha consagración pero que fue fructífera pues no sólo lograron que los pobladores conservaran sus tierras, sino detener la migración de los jóvenes.

Dejemos que los profesores nos cuenten su experiencia:

> Uno en Cali se da cuenta de cómo vive la gente. Entonces decíamos: no podemos dejar que eso le pase a nuestra gente. Una de las formas de sostener a nuestra gente es que se apropie, cree sentido de pertenencia. Si nuestra gente tiene la tierra no veremos a ninguna persona de Quinamayó mendigando. A partir de ahí empezamos a hacer un trabajo desde la escuela, mostrándole a los muchachos el peligro que corren cuando se van, en qué terminan las muchachas, nuestros ancianos en qué terminan. A los muchachos les mostrábamos ejemplos de gente que alcanzó a vender la tierra y se fue a la ciudad y les tocó devolverse sin nada. Muchos no pudieron regresarse. Y utilizando estos ejemplos logramos que la gente no vendiera la tierra.

Estos mismos profesores emprendieron el ejercicio de indagar sobre la fiesta de Adoración, haciendo énfasis en el origen, pues consideran que se le debe guardar fidelidad, lo cual es garantía de identidad. Es así como, una vez reconstruida la memoria a través de la investigación que se ha mencionado varias veces, decidieron realizar talleres con adultos y alumnos de los planteles educativos para no sólo socializar lo investigado sino definir acciones tendientes a la conservación de esa memoria.

Una de esas acciones fue la de impulsar a nivel del concejo municipal la necesidad de declarar la fiesta como patrimonio cultural de Jamundí (el municipio al cual se adscribe en términos administrativos el corregimiento de Quinamayó) y asignarle un presupuesto para cada año. Según ellos mismos lo afirman ahora, ese fue uno de sus grandes errores, pues por allí comenzó a recibir los primeros golpes "su" celebración. Cuando la administración municipal se sintió dueña del recurso, juzgó que también lo era de las decisiones. Resolvió entonces acabar con la estructura tradicional que traía y nombrar un comité de fiestas. Así mismo, encontró allí una muy buena vitrina tanto para hacer campaña como para divulgar la gestión de la alcaldía. Es decir, sin que ellos lo sospecharan siquiera, se abrió la puerta para que entrara la administración municipal y el gobierno en la pugna por apropiarse de la memoria.

Otra de las acciones fue la de reconstruir el baile final de la mula y el buey, pues la muerte hace unos seis años de las personas que lo representaban interrumpió la cadena. Esta representación, por ser exclusiva de los adultos, muy difícilmente podía ser transmitida a la nueva generación ya que se considera que los jóvenes no deben inmiscuirse en los asuntos de los mayores. Llama la atención que los profesores, a pesar de insistir en la fidelidad a la tradición, en este punto la cuestionan, pues encuentran allí el peligro de la ruptura. Actualmente algunos jóvenes, con el apoyo de los profesores, se hallan entrenando los papeles de la mula y el buey y para ello cuentan con la colaboración de quienes hacen los personajes en otros corregimientos donde se realiza la misma festividad.

En otro plano aparecen, en esta lucha por la memoria, los integrantes del comité coordinador. Aunque son nombrados por la alcaldía a través de un decreto, todos pertenecen a la misma población. A juzgar por los cambios que han introducido en la festividad (reinado, encuentros de danza con la participación de otros municipios, campeonato de fútbol, cabalgata, boxeo), encuentran que su fiesta tradicional debe ingresar al modelo del espectáculo para que conserve su vigencia y mantenga su atractivo. He aquí otra mirada que, sin desconocer la memoria colectiva, le introduce variantes que la acercan

al mundo contemporáneo. Si para los profesores esta variante es un peligroso golpe a su tradición y el comienzo de su pérdida, para los segundos es una buena forma de conservarla.

## Consideraciones finales

Podríamos reconocer aquí la configuración de "modernidades alternativas", para utilizar el término de Arturo Escobar y Pedrosa (1996) que, conformadas en espacios locales, interpelan las ofertas del mundo global y seleccionan lo que de ellas les sirve para afianzar tanto sus lazos comunitarios como las expresiones culturales que son portadoras del sentido en el que se apuntala su grupo cultural.

Es éste un caso de una resistencia cultural explícita en la voz de sus promotores. Es la decisión, vista desde los actores locales, de mantener y defender una cultura utilizando las herramientas que la misma modernidad les provee: aparato educativo, conocimientos expertos, negociación con la clase política.

Aunque los profesores ven con preocupación algunos cambios que se han operado dentro de la celebración, ésta, antes que perder vigencia se fortalece cada vez más. En ello incide la decisión de unos actores locales, que de alguna manera han reemplazado a sus mayores y han ganado la autoridad que aquellos tenían, para mantener una comunidad de sentido. Lo interesante en este caso es que esa autoridad se las otorgó la misma herramienta que en la sociedad moderna otorga el poder, el saber académico. Aquí ese saber fue puesto al servicio de la "tradición".

Sin embargo, saben de las implicaciones que tiene y ha tenido la pérdida de la autonomía cuando la administración municipal entró a financiar el evento, pues si bien se ha ganado en espectacularidad, poco a poco se va perdiendo la capacidad de decisión que la población ostentaba tanto para definir las fechas como los contenidos y la organización.

Encontramos aquí tanto la reconstrucción conciente de la memoria como

la apropiación de la misma y la socialización con el resto de la población, a través de mecanismos propios de la modernidad como los talleres grupales y la reproducción de elementos olvidados o abandonados de sus expresiones culturales.

Existen dos elementos muy importantes en la fiesta que son los que, sin que nadie se lo proponga, se encargan de aglutinar a quienes forman parte de esa comunidad de sentido, la música y la danza. Quizás, por ser los componentes centrales del evento, han posibilitado la permanencia y la fuerza de una manifestación cultural que mantiene su vigencia y se adapta al mundo contemporáneo.

# Bibliografía

ABADÍA MORALES, GUILLERMO

1977 *Compendio General de Folklore,* Banco Popular, Bogotá.

ATENCIO BABILONIA, JAIME E ISABEL CASTELLANOS CÓRDOBA

1982 *Fiestas de negros en el norte del Cauca: Las adoraciones del niño dios*, Universidad del Valle, Cali.

CARABALÍ RAMOS, ALIRIO Y OTROS

2001 *La adoración del niño dios en Quinamayó* (ms.), trabajo presentado a la Fundación Universitaria Los Libertadores para la especialización en Lúdica y Recreación, Jamundí.

COLMENARES, GERMÁN

1975 *Cali: Terratenientes, mineros y comerciantes siglo XVIII.* Universidad del Valle, Cali.

DE ROUX, GUSTAVO

1983 *La descomposición del campesinado: reflexiones en torno a la experiencia nortecaucana*, CLACSO, Chile.

ESCOBAR, ARTURO Y PEDROSA, ALVARO

1996 "Modernidad y desarrollo en el Pacífico Colombiano", en Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa, *Pacífico: ¿Desarrollo o biodiversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano,* Cerec, Bogotá, pp. 13-26.

LE GOFF, JACQUES

1991 *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Paidós, Barcelona, España.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1997 *Mitológicas,* Fondo de Cultura Económica, México.

LOSONCZY, ANNE-MARIE

1999 "Memorias e identidad: Los negro-colombianos del Chocó", en Juana Camacho y Eduardo Restrepo (editores) *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia,* Gino Editores, Bogotá.

Portes de Roux, Heliana

1986 "Etnia y tradición religiosa: adoraciones nortecaucanas del Niño Dios", en *Boletín Cultural y Bibliográfico,* núm. 7, vol. XXIII, Banco de la República, Bogotá.

Romero, José Luis

1984 "Las ciudades masificadas", en *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Siglo XXI, Bogotá, pp. 319-389.

Williams, Raymond

1980 *Marxismo y literatura,* Península, Barcelona.

# El ritual como articulador de temporalidades: un estudio comparativo de la santería y de las danzas aztecas en México

*Kali Argyriadis*, IRD-CIESAS
*Renée de la Torre*, CIESAS-OCCIDENTE

## Introducción

A partir del análisis comparativo de dos estudios de caso (una red de santeros cubano-mexicana en Veracruz y una red de danzantes de tradición azteca en Guadalajara), intentaremos una descripción fina de los procesos de indigenización (Appaduraï, 1996) o resignificación de las tradiciones, atendiendo a los ajustes y desajustes que ocurren entre las bases tradicionales y las nuevas apropiaciones que se están originando con la interacción con redes translocales.

¿Por qué comparar dos realidades tan distantes y diferentes? Partimos del supuesto de que en el marco de la globalización cultural, las religiones están experimentando transformaciones significativas. Por un lado, se puede observar una intensificación de la circulación translocal de adeptos, símbolos, creencias, prácticas, ideas y objetos que antaño pertenecían a una práctica religiosa relacionada con un determinado contexto histórico-geográfico, con sus propias implicaciones identitarias, culturales y políticas. Esas prácticas se desenclavan de sus respectivos marcos de surgimiento para circular a través de nuevos flujos e intercambios que no siguen necesariamente una lógica misionaria. Por otro lado, los campos religiosos locales se abren rápida y masivamente a nuevas prácticas y representaciones. Día tras día, se encuentran personas que ponen a prueba nuevas experiencias de lo sagrado que les eran a priori ajenas y/o exóticas. Lo que contribuye así a que los individuos

introduzcan nuevos elementos simbólicos y por lo tanto construyan nuevas modalidades religiosas.[1]

Si nos quedamos en los detalles rituales o tratando de reconstruir panteones y mitologías, pareciera que los santeros y los danzantes aztecas no tienen mucho en común. Pero, si partimos del ritual y nos concentramos en los procesos de construcción de la identidad y de la alteridad, contextualizándolos y reconstruyendo su historia, encontramos que, a pesar de sus orígenes históricos y geográficos distintos, y de que cada uno tiene una identidad propia, existen en la actualidad muchos puntos en común, así como interfases donde se interconectan entre sí. Entre dichos rasgos comunes, resaltaremos aquí la referencia a una tradición ancestral, y por ende la construcción de linajes rituales y mitos de fundación.

Para lograr este objetivo proponemos un enfoque que atienda paralelamente el espesor tradicional de los dos grupos, así como las relaciones que al atravesarlos desde distintos puntos, los conectan con novedosos contextos culturales y los circunscriben en redes dinámicas que desbordan los límites tradicionales de dichas agrupaciones. Para ello nos auxiliaremos de la propuesta de Piaget, que plantea que para acceder al estudio del progreso cognoscitivo de un objeto, habrá que atender tres niveles: el intraobjetal (análisis interno de los objetos); el interobjetal (estudio de las relaciones e intercambios entre objetos similares y sus transformaciones) y el transobjeto (estudio de la construcción de nuevas estructuras y del dinamismo de las redes) (Piaget y García, 1987: 33). Esta metodología se basa tanto en el análisis del objeto mismo, como en los mecanismos de pasaje en que un objeto se convierte en otro, para lo cual

---

1 Estas problemáticas, entre otras, fundamentaron el trabajo del grupo de investigación sobre "Translocalización y relocalización de lo religioso", coordinado por Kali Argyriadis y Renée de la Torre, y que se integra en el marco comparativo y multi-situado del programa Idymov. Muchas de las reflexiones aquí vertidas se nutren del intercambio iniciado en los seminarios permanentes del proyecto en los que participaron: Cristina Gutiérrez Zúñiga (investigadora de El Colegio de Jalisco) Nahayeilli Juárez Huet (doctorante de El Colegio de Michoacán), Fernando Guzmán (doctorante del CIESAS-Occidente), Montserrat Eufrasio y Paola Próspero (ambas estudiantes de maestría del CIESAS-Occidente).

se requiere analizar los procesos de transversalización, basados en el efecto de la interconexión entre objetos o estructuras diferentes, cuya interacción produce atravesamientos en distintas direcciones, provocando que eventos de distinto origen y pertenecientes a distintos contextos culturales afecten a otro objeto, pues como sostiene Piaget: "cada vez que hay un rebasamiento, lo que fue rebasado está de alguna manera integrado en el rebasante" (Piaget y García, 1987: 33). Se pretende mirar los procesos de transversalidad del fenómeno a estudiar, partiendo de estudios monográficos, pero abriéndose también a realizar estudios multisituados que permitan ubicar al grupo en el conjunto de redes en las que se inscribe su práctica, atendiendo los puntos y las situaciones de intersección donde se da la interacción entre lo tradicional y lo emergente; y entre lo local y lo translocal. La intersección será considerada a partir del análisis de espacios, escenarios y situaciones rituales donde los actores, discursos y símbolos más diversos y plurales se encuentran y se cruzan sin anular ni disolver los elementos de alteridad que generan su diferenciación. Es en los rituales, donde ubicamos los puntos de intersección entre el grupo y otros actores que lo conectan en redes, es ahí donde se puede observar el comportamiento de la unidad en la diferencia, sin anular la discontinuidad de la diversidad cultural.[2]

Otro interés fundamental del tipo de análisis que proponemos, es poder describir y analizar la manera en que la interacción de alteridades culturales genera y activa redes sociales que traspasan los límites propios de los grupos estudiados y de sus especificidades identitarias. Para esta parte, nos auxiliaremos del concepto de red, con el cual no sólo se pretende atender los enlaces entre personas y grupos, sino las conexiones entre los enlaces mismos, considerando, como lo hiciera Firth, que: "lo que pase entre un par de 'nudos' en los puntos no puede dejar de afectar lo que pasa en un par adyacente" (Firth,

2 Los puntos de intersección son lugares donde se generan las fronteras culturales, es decir que muestran distinciones entre "ambas" lógicas de acción y marcos de valoración; pero que a la vez producen zonas de contacto, o umbrales, donde el encuentro de la diversidad identitaria genera constantemente nuevos mestizajes e hibridismos (De la Torre, 1998).

1954 citado en Forsé 1991: 251). Para dar cuenta de este aspecto se estudiarán los trayectos e itinerarios de ciertos individuos claves —o nudos— que recorren nuevos contextos geográficos y culturales donde se tejen encuentros con la diversidad, considerando que sus trayectos van entretejiendo circuitos y construyendo puentes entre distintas redes, configurando así novedosas interfases entre movimientos o conjuntos disímiles.[3]

En un segundo momento se buscará reconstruir los circuitos, comunidades de interés, o grupos, que se van generando en el ritual, atendido como espacio donde ocurre la interacción con la diversidad. Por circuitos entendemos la ruta de encuentros, articulaciones e intercambios, que se generan a partir de los trayectos individuales y colectivos que al confluir, demarcan posibles circuitos de distribución y puntos de articulación entre las identidades culturales (Magnani, 1999).

La noción de red, además, nos permite conectar las herramientas conceptuales de Piaget y García con propuestas que provienen de la sociología política y subrayan la existencia de procesos de difusión y organización comunes en nuestros casos de estudio. Aquí también se trata de identificar tres niveles principales (interrelacionados e interdependientes) a partir de los cuales se definen las acciones e intercambios diversos de las unidades que conforman las redes (Colonomos, 1995: 37). El nivel intra, que atiende las acciones e intercambios que se desenvuelven con base en los intereses, normas y valores al interior de un grupo; el nivel inter, vinculado al tipo de relaciones (alianza o confrontación), acciones e intercambios entre individuos o grupos, mediados e influenciados por el contexto nacional en el que parcial y físicamente se

---

3 Ello nos ayudará a dar cuenta de los lazos entre individuos y grupos como: "El punto de articulación entre el conjunto de un ego (ya sea un individuo o una familia) y la red (o campo social) que se expande por todos lados, reside en el hecho de que los vínculos "laterales" entre unidades del conjunto, distintas del ego, constituyen al mismo tiempo, elementos en otros conjuntos centrados en torno a tales unidades [...] Las unidades componentes del conjunto mantienen en todo momento un límite conocido, que no es el de la pertenencia del grupo, sino el de su conexión común con un ego central" (De Genne y Forsé, 1994: 29).

desenvuelven; y el nivel trans, donde se procura la movilización de recursos y apoyos diversos que posibilitan el establecimiento de contactos estratégicos que se capitalizan de distinta manera en los dos primeros niveles.

Cabe aclarar que estos niveles corresponden a espacios de relaciones, que no se refieren necesariamente a escalas geográficas (local, regional, nacional), ya que las relaciones a nivel intragrupo pueden desarrollarse aún dentro de la escala trasnacional, abarcando intercambios entre actores que residen en distintas localidades y/o países. Por ende, el trabajo de campo realizado nos obligó a rebasar el clásico estudio de caso enraizado en una localidad para seguir los trayectos de nuestros informantes en circuitos y redes que van de lo local a lo transnacional. Los caminos recorridos en el propio proceso de indagación influyeron a su vez en la manera de exponer nuestros análisis. Por ello, Kali Argyriadis, después de haber estudiado la *religión* en La Habana y el proceso de transnacionalización más específico de la santería cubana, se concentró en los procesos de relocalización de la misma en Veracruz, mientras que Renée de la Torre, parte del estudio etnográfico de un grupo de danza tradicional azteca con sede en Guadalajara, atiende los procesos de translocalización que lo transversaliza y conecta con redes más amplias.

## La Santería de Cuba a Veracruz

Las llamadas religiones afroamericanas fueron estudiadas durante mucho tiempo como fenómenos locales, nítidamente delimitados en función de su supuesto origen étnico africano y generadores de identidades fijas (véase entre otros, Rodrígues, 1932; Ortiz, 1937; Herskovits, 1941). El enfoque militante de muchos investigadores de principios del siglo XX sobre el tema de la resistencia cultural influenció las mentalidades de su época y hasta cierto punto contribuyó a mermar la imagen estigmatizada de estas religiones. Sin embargo, en cierta forma podría decirse que también coadyuvó a su marginalización al confinarlas a modelos intangibles, "tradicionales" o "en conserva" para retomar las pa-

labras de Bastide (1967). Pero a la vez que los textos académicos congelaban la *santería* cubana o el *candomblé nagô* brasileño en objetos culturales "afro" valorizados, éstos se difundieron fuera de su medio de origen, recibiendo al mismo tiempo, directa o indirectamente la influencia de diversos discursos en torno a prácticas religiosas muy cercanas como el culto de *Ifá* de Nigeria, que reclaman un mismo origen: el yoruba. Artistas, investigadores e intelectuales fueron en un primer momento los principales mediadores en este proceso uniendo espacios sociales y geográficamente alejados (Argyriadis, 2006). En cuanto a la *santería* las principales olas de migración cubanas y la apertura de la isla al turismo han contribuido a una divulgación más amplia de la misma, hoy en día intensificada por la participación cada vez más notoria de diversos medios de comunicación.

## El tiempo mítico y profético en el nivel transnacional

La *santería* forma parte actualmente de un proceso de transnacionalización que abarca también a otras religiones "afroamericanas" (Capone, 2001-2002; 2004), tal como lo demuestra su presencia en numerosos países tanto de América como de Europa. Practicantes de diversas nacionalidades y medios sociales efectúan numerosos y constantes desplazamientos entre una gran variedad de puntos geográficos, dentro de los cuales, Cuba mantiene un lugar preponderante en las preferencias de aquellos que aspiran a una "iniciación ideal", aunque cabe destacar que en la actualidad los "yoruba de África" (residentes en Nigeria o Estados Unidos o bien sacerdotes de otro origen iniciados por éstos) se vuelven cada vez más una opción de preferencia entre los que buscan, entre otras cosas, contrarrestar o bien desvincularse de la tutela cubana, inscribiéndose así en una red de practicantes mucho más amplia que abarca al menos, tres de los cinco continentes del planeta.

A pesar de las múltiples variantes y tensiones que nutren esta red (Argyriadis y Capone, 2004; Capone, 2005) se ha ido conformando un mito de origen

bastante consensual que localiza el nacimiento de la especie humana en la ciudad mítica de fundación del imperio yoruba: Ilé-Ifé. También Ilé-Ifé es la ciudad mítica de origen del culto a *Ifá*, el corolario adivinatorio de la *santería* reservado en Cuba a algunos hombres iniciados solamente, los *babalaos*. Estos ocupan hoy en día una posición jerárquica muy alta dentro de la *santería*, precisamente porque el proceso de desestigmatización de esta religión en Cuba y en Nigeria pasó por el énfasis en esta práctica adivinatoria portadora de un amplio corpus de mitos, proverbios y recetas. Este corpus, cabe precisar, fue organizado desde el siglo XIX en Nigeria por los actores del movimiento de renacimiento cultural de Lagos (muchos de ellos protestantes, descendientes de esclavos liberados por los ingleses). El objetivo del movimiento era fundar la nación llamada yoruba, mediante la estandarización de un idioma y un sistema religioso común, elevado al rango de dignidad de la religión cristiana (Peel, 2000; Matory, 2001: 175). Pioneros de los estudios afrocubanos, como Fernando Ortiz, se inspiraron en los autores más famosos del movimiento de renacimiento cultural de Lagos, mientras que a partir de los años 1940 fueron redactados en Cuba los primeros libros y manuales sintéticos llamados a veces "Tratado enciclopédico" o "Biblia" de *Ifá*.[4]

Estos procesos de construcción de una tradición yoruba en varias etapas, son muy antiguos, y ponen a la luz dos modelos fundamentales que paradójicamente son usados por los iniciados en la "religión de los orishas" de varios países para hacer reconocer su práctica como una verdadera religión o tal vez como una filosofía universal. En primer lugar, la presencia del modelo científico es insoslayable, o más precisamente la idea ambivalente de que los científicos tienen que ser combatidos porque están equivocados, sin embargo, *Ifá* es una prefiguración milenaria de todas las bases de la ciencia moderna (medicina, física nuclear, informática). En segundo lugar, el modelo cristiano

4 No se puede descartar la posibilidad de una influencia de estos autores nigerianos sobre los primeros babalaos autores de manuales en Cuba. Inspiraron también de manera evidente los textos etnográficos, tanto de autores cubanos como de africanistas europeos, así como los diccionarios inglés-yoruba (León, 1971: 143).

imprime implícitamente su presencia en discursos que lo sitúan en la posición de enemigo opresor histórico pero, paradójicamente, a la vez abogan por una ortodoxia, una ortopraxis, una organización eclesiástica de su religión, la redacción de una Biblia y el reconocimiento de *Ifá* como religión universal que prefiguró a todas las demás y las contiene. Lo cual implica, consecuentemente, una visión profética del destino de la humanidad, resumida en el título del libro de Wande Abímbola, uno de los líderes nigerianos del movimiento: Ifá remendará nuestro mundo roto (Abímbola, 1997), citado de manera recurrente en las conversaciones de los practicantes mejor informados de la red. A pesar de las múltiples rivalidades y tendencias divergentes, estas ideas conforman una base común de los creyentes militantes, sobre todo cuando éstos se encuentran en eventos internacionales con propósitos unificadores, como son los Congresos Mundiales sobre Tradiciones y Cultura de los Orishas (Comtoc), que organizan cada dos años desde 1981 iniciados nigerianos y de varios países de América y Europa (para un análisis de los Comtoc y demás encuentros internacionales de la red, véase Capone, 2005: 283-306).

## Los contextos históricos en tres localidades: La Habana, México y Veracruz

En Cuba las religiones de origen africano, después de un largo proceso de rechazo y discriminación, han alcanzado cierto reconocimiento. Primero como práctica artística valorizada y segundo como forma legítima de resistencia cultural de los esclavos y de sus descendientes, incorporándose a la cultura nacional (Argyriadis, 2005a). Actualmente existen en Cuba la Asociación Cultural Oficial, la Asociación Cultural Yoruba de Cuba, y varias otras agrupaciones que aunque no tengan un reconocimiento legal mantienen contactos con la oficina de atención a los asuntos religiosos del comité central del Partido Comunista de Cuba. En conjunto mediatizan sus acciones a través de las redes de familias rituales y los medios de comunicación modernos tales como el

Internet. Se puede decir que, de cierta manera, ser *santero*, o mejor, *babalao*, es hoy en día en la capital cubana un factor —entre otros— de éxito social. Permite a cada individuo ampliar y optimizar sus propias redes informales de relaciones, cruzándolas con las redes *religiosas* multicentradas, conectándolas en múltiples puntos con las instituciones nacionales e internacionales mediante las "asociaciones" y atravesando así a la sociedad en su conjunto, desbordando no sólo categorías y jerarquías sociales, sino también las fronteras de la ciudad y del país (Argyriadis, 2005b).

Uno de los aspectos más sobresalientes en los procesos de transnacionalización de las religiones afro americanas —como bien lo señala Frigerio (2004: 42) — es que después de haber pasado por largos procesos de conflicto, la posición social que han alcanzado en los lugares que les dieron origen y en donde se consideran parte de una herencia cultural legítima, tiene que ser readquirida al desplazarse a nuevos contextos. Es exactamente lo que sucede en México, donde la *santería* no está reconocida oficialmente como religión y menos aún como parte de la cultura nacional. Los practicantes se ven en la necesidad de legitimarla como una opción religiosa que se respete como otras, pero ésta sigue siendo minoritaria en comparación con el catolicismo dominante que la condena y en una sociedad que no la acepta del todo (Juárez Huet, 2004).

Con todo, es importante subrayar el caso muy particular y aparte de la capital del país, donde, como lo muestra Juárez Huet (2004), la *santería* está implantada al menos desde hace cincuenta años y donde, desde 1970, se realizan iniciaciones. En contraste, en otras ciudades del país, como es el caso del puerto de Veracruz, la *santería* tiene apenas quince años de presencia y todavía no se realizan iniciaciones: éstas y demás ceremonias mayores se llevan a cabo en La Habana. Las ceremonias menores se hacen aprovechando la presencia de aliados rituales del Distrito Federal en el Puerto. En la capital muchas familias rituales ya tienen tres o cuatro generaciones de mexicanos (aunque siempre el ancestro que funda la rama en el país es un cubano). En Veracruz todavía no se puede hablar de familias rituales completas, como veremos más

adelante. Es interesante señalar que cuando los *santeros* veracruzanos están en La Habana, se insertan en la lógica de las familias de religión cubanas, con un buen conocimiento de la genealogía ritual o de los estatutos y enlaces de los distintos miembros. Sin embargo, cuando regresan al puerto veracruzano, se conforman más bien con el modelo de los curanderos locales, donde la diferencia entre cliente de consulta y ahijado no está claramente definida, y donde las relaciones de poder son absolutamente jerárquicas.[5]

En Veracruz, la *santería* cubana es vista de manera ambivalente. Los espectáculos del *Festival Internacional Afrocaribeño* que se llevaron a cabo de 1996 a 1998 influenciaron fuertemente el entorno. Artistas cubanos *santeros* sacrificaron animales en el escenario, lo cual impactó fuertemente el público y fue denunciado por las instituciones eclesiásticas y gubernamentales. En consecuencia, la *santería* atrajo adeptos y a la vez produjo miedo, lo cual contribuyó a que la población local la clasificaran de "brujería". Pero su presencia en los festivales produjo también dos efectos: primero, los veracruzanos consideran hoy en día que la *santería* se relaciona "naturalmente" con sus tradiciones religiosas ancestrales, indígenas e incluso con su "tercera raíz". El término, vinculado con los discursos de los artistas militantes en torno al reconocimiento del aporte africano a la cultura mexicana que se expresaron en el Festival Afrocaribeño, llegó a formar parte del vocabulario común de los veracruzanos interesados por la *santería*. Segundo, en el marco de los foros del festival llamados "de ritos, magia y hechicería", los curanderos y "brujos" locales tuvieron la oportunidad de relacionarse con *santeros* de La Habana y la Ciudad de México, a partir de lo cual incluyeron la referencia a los *orishas* a

[5] Al ser una religión iniciática, la santería se organiza en familias rituales regidas por reglas de ayuda mutua y conformadas por un eje focal, el padrino o la madrina, junto con los ahijados, que se llaman entre sí hermanos de religión. Los ahijados pueden convertirse a su vez en padrinos, formándose así largos linajes rituales (ramas), a su vez transversalizados por múltiples potencialidades de alianzas rituales. Además, cada ahijado puede tener distintos padrinos conforme vaya adquiriendo nuevos grados iniciáticos. Al final, los santeros tejen gigantescas redes de parentesco ritual, que desbordan rápidamente los límites del barrio, de la ciudad o del país. Para más detalles véase Argyriadis, 2005b.

su propuesta ritual y mercantil. El ejemplo más relevante de este fenómeno es la relación que se establece, desde hace unos años en el puerto, entre el *oricha* Yemayá y la Santa Muerte,[6] Yemayá es para los devotos veracruzanos la "joven Muerte encarnada". Doña Guille, yerbera y devota de la Santa Muerte desde hace más de quince años, nos explica por qué: "Mucha gente después no quiere venerar a la muerte de huesito porque dicen que: ¡Ay, se ve muy fea! La de hueso les da miedo, entonces meten a Yemayá. Entonces Yemayá está muy guapa con su vestido, y en el mar no se ve tan temerosa. Pero para mí las dos son iguales, para mí las dos son iguales, para mí trabajan igual." (véanse fotos 9 y 10) Los yerberos de los mercados de la ciudad comercializan con éxito la estampa, junto a otros productos, imágenes y objetos ligados a la *santería*, que son reapropiados por los curanderos locales en sus prácticas cotidianas de *limpias* y *trabajos*.

Lo interesante del caso de Veracruz es que se encuentra en el margen de la red de practicantes de la "religión de los orishas": mis informantes desconocen en su gran mayoría la actualidad del movimiento, de sus encuentros internacionales y de sus chismes más comentados. La historia de la *santería* es muy reciente, y los *santeros* iniciados son poco numerosos. Pero a la vez forman parte de la red de practicantes a través de su pertenencia eventual a subredes rituales (familias rituales, en el caso de los *santeros* iniciados), de los circuitos comerciales (en el caso de todos los curiosos o clientes potenciales

[6] Objeto de culto netamente mexicano, la Santa Muerte es presentada por sus devotos a la vez como una entidad prehispánica (deidad dual vida/muerte) y a la vez como una santa más dentro del santoral católico, que les concede todos sus pedidos a cambio de una fidelidad absoluta. Su devoción se hizo famosa en los últimos veinte años en el barrio de Tepito (véase al respecto Hernández, 2005), y por lo tanto se asocia al mundo marginal. Sin embargo, su culto se ha extendido también a otras capas de la sociedad, y actualmente sus devotos promueven la difusión del culto y militan por su reconocimiento como religión, sin dejar de referirse, en sus discursos como en sus rituales, al modelo católico. Es eventualmente relacionada por los santeros del Distrito Federal y de Cuba con el oricha Oyá, dueña del cementerio. El imaginario porteño, sin embargo, adoptó la imagen brasileña (umbandista) de Yemayá, originalmente oricha del mar y de la maternidad, representada bajo la forma de una joven y bella mujer blanca de pelo negro, que camina sobre el mar, bajo la luna, con estrellas que brotan de sus manos.



Foto 9. Templo de Yemaya/La Flor Universal, puerto de Veracruz, diciembre de 2005. Fotografía de Kali Argyriadis.



Foto 10. Ceremonia de ofrendas a Yemaya/la joven Muerte encarnada, puerto de Veracruz, noviembre de 2005. Fotografía de Kali Argyriadis.

de "brujos", yerberos y curanderos), y de las redes de artistas e intelectuales (en el caso del público del festival afrocaribeño y de los eventos "afro" en general). Esto permite que reciban una gran cantidad de información proveniente de fuentes muy diversas, y facilita un amplio margen de libertad para su resemantización (véanse fotos 11 y 12).

## El tiempo ritual: el individuo como eje o las incesantes refundaciones de la familia ritual

La cuestión de la ancestralidad ritual en la *santería* es fundamental, dado que es una religión iniciática. Si como vimos anteriormente a nivel transnacional se considera Ilé-Ifé como origen de la humanidad (ampliando su significado primordial que era ser origen del pueblo yoruba), a cada escala local le corresponde un mito de fundación, retomado y trabajado por cada familia ritual para establecer su legitimidad tradicional en su entorno peculiar.

En La Habana se hace mención sistemática de los "mayores" que trajeron la religión de los *orichas*[7] e *Ifá* a Cuba a finales del siglo XIX, se trataba de "africanos" que llegaron libres o que supieron rápidamente librarse de la esclavitud, para luego fundar sus respectivas *ramas* y escribir los primeros manuales y tratados. Por su parte, en México, los practicantes se insertan también en este modelo de *ramas*/redes, pero mediante la mención del ancestro ritual cubano. No obstante, como lo señala Juárez (Argyriadis y Juárez, 2006), en fechas recientes —y probablemente a consecuencia del impacto que han tenido las redes transnacionales— se observa cómo las posiciones de mayor prestigio (que durante largo tiempo habían sido ocupadas principalmente por cubanos), son contrarrestadas por la referencia a Nigeria, considerada por no pocos como la fuente legítima de la tradición. De esta manera, más mexicanos comienzan a contactar e iniciarse con nigerianos y sacerdotes de

[7] Se utiliza la ortografía española para el término *oricha*, cuando se refiere al contexto cubano y mexicano.




Foto 11. Toque de tambor batá en el puerto de Veracruz, marzo de 2005. Fotografía de Kali Argyriadis.



Foto 12. Ofrenda a Olokun, Boca del Río, Veracruz, diciembre de 2004. Fotografía de Kali Argyriadis.

otro origen iniciados por éstos. Por lo tanto, reconstruyen completamente el mito que funda su propia familia ritual.

En el puerto de Veracruz estamos todavía muy lejos de esta tendencia, sencillamente desconocida por los *santeros* veracruzanos. No obstante, éstos no dejan de negociar con la ancestralidad ritual. Uno de los ejemplos más relevante de este proceso es el caso de Lupita, *santera* iniciada en Cuba desde hace tres años y que tiene un consultorio en Boca del Río llamado "Centro Santero". Con este nombre, Lupita se anuncia en los periódicos, pero cuando participa en programas de radio locales prefiere hacerse pasar por espiritista, "para no espantar a la gente". Sin embargo, para sus ahijados, el Centro es el *ilé*, que significa la casa en yoruba, es decir, el punto de referencia que funda esta familia ritual.

Lupita tuvo su primer contacto con la *santería* en 1994, gracias a la mediación de la que era entonces su cuñada, una *santera* del Distrito Federal que le entregó los *collares* y los *guerreros* (iniciación menor). Como Lupita era vidente y médium, se dedicaba a dar consultas en Veracruz y cuando se presentaban casos que requerían trabajos "más fuertes", los mandaba a la capital con su madrina. Pero tanto en el caso de Lupita como en el de otros ahijados, las ceremonias mayores siempre fueron realizadas en La Habana. Allá a los mexicanos se les advertía que no se podían relacionar con otros *santeros*, la madrina los asustaba con supuestas intenciones malévolas o mercantiles para que no se atrevieran a establecer relaciones propias y autónomas al margen de ella. Cabe precisar que, como en este caso, existen muchos, entre los mexicanos, que van a iniciarse a La Habana (sean sus padrinos mexicanos o cubanos), contribuyendo a garantizar la exclusividad de la relación, lo cual contrasta con la posibilidad de diversificar y multiplicar los enlaces normalmente generados al entrar en una red de parentesco ritual.

El arreglo entre Lupita y su madrina duró diez años, hasta que Lupita se inició en el 2003 en La Habana. En esta ocasión, una ahijada cubana de su madrina le llamó la atención sobre el hecho de que la madrina cobraba precios muy altos, de los cuales nada más entregaba 5% a Lupita. Las dos mujeres

entraron en conflicto, y Lupita decidió romper con su madrina, anudando lazos rituales con Jorge (el esposo de la hermana ritual que le había hecho los comentarios). A la vez, decidió conservar sus clientes veracruzanos y realizar los trabajos en Veracruz, negándose a mandarlos al Distrito Federal como antes lo hacía. Para esto contó con el apoyo de Jorge, a quien consideró su nuevo padrino. Jorge era un *santero* cubano que por razones profesionales tenía el privilegio de vivir entre La Habana y México. Lupita, cada vez que reunía suficientes casos, le pagaba los gastos de transporte y hospedaje para que él viniera con su esposa y le ayudará a ella a realizar los debidos rituales. Seguían realizando las iniciaciones mayores en La Habana, en casa de Jorge, que incluía así a Lupita y a sus ahijados en su linaje ritual. Esto se podía observar muy concretamente cuando se realizaba el rezo preliminar a todas las ceremonias, llamado *moyugba*, donde se rinde homenaje a los *orichas*, luego a los ancestros rituales de la persona, y finalmente a los ancestros familiares: los ancestros rituales mencionados para Lupita no eran los de su madrina, sino los de su nuevo padrino.

Pero Lupita, recién iniciada en la *santería*, ocupaba una posición de humilde discípulo en La Habana, que contrastaba con su estatus en Veracruz, donde llegó a alcanzar cierta reputación y respeto como *muertera* y *santera*. Inicialmente, su prestigio en el puerto se basaba en su antigüedad como *santera* en la localidad, pero posteriormente, se reforzaba con el hecho de que, al igual que otros curanderos locales, ella se *extasiaba* con una muerta indígena (presentada como una sacerdotiza maya de la época prehispánica) y hacía mención de su herencia "bruja" a través de una abuela materna originaria de San Andrés Tuxtla (pueblo de donde se dice que provienen los brujos tradicionales de la región). En otros términos, en lugar de enfatizar la *moyugba* al estilo cubano en Veracruz (cuya mención no iba a ser entendida por su público local), prefería reinscribirse en el sistema de valores local, cuya memoria y tradición le otorgaban legitimidad a los ojos de los jarochos.[8]

[8] El término jarocho es frecuentemente utilizado en el puerto de Veracruz como emblema identitario

Sin embargo, cuando sus interlocutores eran gente "culta", investigadores, artistas o intelectuales, ella también insistía en el hecho de que la religión de los *orishas* era la más antigua del mundo, retomando el discurso propio de la red de *santeros* a escala transnacional.

Es interesante ver también cómo en su Centro, el ciclo ritual es organizado en función de dos lógicas temporales: la primera, típicamente *santera*, se refiere a las fechas personales de iniciaciones de la madrina de la casa y de sus ahijados principales (en este caso no hay todavía dinámica de hermandad entre ellos, pero es probable que se instale en los próximos años); la segunda, en vez de inscribirse en el calendario católico cubano de los días de los santos sincretizados con los principales *orishas*, se rige según el calendario religioso local: no pueden faltar ni el 2 de noviembre (Día de muertos), ni el 12 de diciembre (Día de la Virgen de Guadalupe), ni tampoco el famoso primer viernes de marzo, conocido en Veracruz como Día de brujos.

Siguiendo una lógica *santera* muy común, Lupita rompió recientemente con su nuevo padrino, pues, según ella, realizó iniciaciones a sus espaldas con ahijados que eran "*de ella*", y también porque ya no soportaba que él la mantenga en esta posición subalterna. Actualmente, tiene tres años de iniciación, y se alió con otra familia ritual habanera para convertirse por fin allá en *madrina de santo* de una de sus ahijadas veracruzanas. Trabaja en el puerto con un *babalao* cubano recién llegado, y juntos realizan iniciaciones menores. Es decir que empieza a alcanzar cierta independencia, tejiendo alianzas múltiples que no ponen en riesgo su estatus de *muertera* y *santera* en Veracruz, ya que los *babalaos* no pueden *extasiarse* ni tampoco ser *padrinos* de iniciación en la *santería*.

Esta serie de recomposición/refundación del linaje ritual no es particular de Lupita. Al contrario forma parte de la lógica de reproducción de la *santería* cubana, cuyo eje estructural es el individuo. Las redes de relaciones en el seno

regional distintivo. El énfasis en la pertenencia jarocha se utiliza mucho en los contextos religiosos, para subrayar las especificidades locales, o más bien la superioridad de los "brujos" locales sobre los demás. Una de mis informantes afirmaba por ejemplo orgullosamente: "¡Yo soy católica, apostólica y jarocha!"

de las familias rituales evolucionan permanentemente, debido entre otras razones a que la posición de cada uno de sus miembros cambia regularmente; a que la naturaleza de los lazos que las conforman es potencialmente transformable (de la alianza al conflicto; del conflicto a la rivalidad; de la rivalidad a la alianza), desactivable o reactivable; y a que la serie de intercambios que a través de las mismas se canalizan se orientan con base en diversos intereses que lejos de ser fijos están sujetos a situaciones particulares y muchas veces contingentes.

En La Habana también es muy común (pero no obligatorio) romper con sus "mayores" antes de fundar su propia *rama.* Tal vez se agudiza este funcionamiento en el caso de Lupita debido precisamente al contexto de aislamiento en el cual se encontró largo tiempo tanto en Veracruz (no tenía aliados rituales residentes en el puerto) como en La Habana (sus estancias puntuales no le permitían afianzar relaciones satisfactorias, o sea, "hacerse respetar"). Además, Lupita se ve obligada a fundar su legitimidad y su familia ritual en dos entornos locales distintos: el de La Habana, donde la *santería* ya es considerada como parte de la cultura nacional (siendo Lupita precisamente no-nacional, no-cubana), y el de Veracruz, donde la *santería* cubana ocupa una posición ambigua junto con las demás prácticas populares llamadas "brujería", que a su vez se vinculan con numerosas ofertas en un mercado religioso dinamizado por una ardua competencia.

Con este caso, se pudo observar que la relocalización de la religiosidad santera pasa por la necesidad de los actores locales de insertar con éxito lo "ajeno" dentro de sus marcos de cultura e identidad local; para ello se reinventan novedosos linajes imaginarios con los que se generan puentes híbridos entre el imaginario fundacional de lo ancestral y los significantes y significados de una cultura ajena o recién adquirida. Estos procesos de adaptación que pasan por la relocalización de la religión van generando nuevas conexiones entre marcos locales e identidades culturales multisituadas, pero también desconectan otros anclajes que parecieran tradicionales (como el caso de desanclar la santería de los cubanos). La manera en que evoluciona

una práctica religiosa en su proceso de circulación translocal, ya no depende tanto de las regulaciones y normatividades propias del contexto de origen de la religión, sino de la necesidad de inserción y reanclaje en los contextos locales donde se practica. Esto también modifica el valor de los orígenes fundantes, pues aunque se funden en hechos históricos que anteceden a las prácticas presentes, son resemantizados y moldeados desde el presente, y en contextos distantes a sus orígenes, para dar cabida al desarrollo de nuevas propuestas religiosas dentro de la red.

Cabe preguntarnos, ¿qué dinámicas de cambio ocurren en los contextos históricos tradicionales de dichas prácticas? Es decir, el que existan dinámicas de relocalización más allá de los contextos históricos que situaban una tradición, ¿afecta también o no a las prácticas en sus contextos originales? En el caso de ser afirmativo, ¿qué cambios provocan los continuos eventos de translocalización de las religiones? ¿De qué manera el albergar la diversidad, contribuye a ampliar o desbordar las fronteras particulares de dichas religiones? ¿Qué consecuencias internas tienen estos atravesamientos? ¿Qué dinamizan? ¿Cómo reconfiguran la memoria? Estas preguntas orientarán las respuestas del siguiente apartado, donde se describirán las afectaciones que está teniendo una expresión de la religiosidad ancestral de los pueblos indígenas en México: las danzas concheras-aztecas. Posteriormente retomaremos los elementos que conduzcan a un análisis comparativo entre estas dos raíces de religiosidades presentes en América Latina: la santería y la práctica conchera-azteca en sus procesos de translocalización y relocalización.

## Las danzas aztecas, como anclajes de nuevas identidades translocales

Los grupos de danza conocidos como concheros o grupos de danza aztecas, son por un lado prácticas rituales donde se mantienen vigentes elementos culturales ancestrales que han logrado sobrevivir en los tiempos contemporáneos

gracias al mecanismo de transmisión oral de una generación a otra. Por otro lado, son expresiones propias de la religiosidad popular, que se caracteriza por una cultura sincrética donde convive la religión católica con las religiones prehispánicas. A partir de 1950, las danzas aztecas fueron retomadas como bandera del "movimiento de la mexicanidad", desde el cual se promovía un proyecto nacionalista e indianista, que se oponía a la cultura occidental, y que tenía como meta la restauración de la civilización azteca o anahuacana en el país (De la Peña, 2002). Por último, desde 1980, los grupos de danza azteca son considerados como fuente de inspiración de la *neo mexicanidad*, una corriente esotérica mística que retoma el rescate de la mexicanidad dentro de un movimiento ecuménico y holístico donde participan redes de alcance planetario. Las danzas aztecas, son consideradas por los *new agers* como auténticos guardianes de las tradiciones ancestrales, y son constantemente visitados y cohabitados por nuevos actores urbanos, que por lo general provienen de las clases medias altas (artistas, intelectuales, ecologistas, ex militantes de izquierda, ex *hippies*, jóvenes alternativos, *new agers*, etc.). Éstos renuevan constantemente los sentidos tradicionales de dichas prácticas populares, imprimiéndoles un carácter más cosmopolita que les permite generar interfaces entre lo nuevo y lo viejo, entre lo lejano y lo local, entre lo propio y lo ajeno, entre lo nacional y lo universal.[9]

De aquí surge la propuesta de dar cuenta de los efectos que está teniendo la interacción entre, por un lado, las estructuras tradicionales de transmisión y conservación de la cultura popular y de las raíces indígenas, y, por otro, los trayectos individuales y colectivos de "buscadores espirituales" que ponen

9 La neomexicanidad se distingue por ser un movimiento dinámico y ecléctico, en el que acepta el sincretismo con el catolicismo, pero además se inspira en una sensibilidad *New Age*, en la que establece novedosos hibridismos con diferentes tradiciones sagradas a nivel planetario. Este movimiento guarda además un carácter esotérico, que lo lleva al rescate de las sabidurías, energías y fuerzas que se ocultan bajo los mantos de la tradición indígena (centros arqueológicos, danzas, símbolos, rituales, ancianos indígenas, herbolaria, etc.) y que comparte la creencia de que estamos viviendo la nueva era de Acuario, en la cual México es un punto central (chakra), para reactivar las fuerzas cósmicas que permitan salvar al planeta (De la Peña, 2001).

en conexión lo tradicional con redes cosmopolitas a partir de las cuales se generan novedosos marcos identitarios translocales.[10]

## El nivel intra: el estudio de caso

Para el estudio presente, se seleccionó el espacio practicado de las danzas rituales aztecas, por ser un espacio de intersección entre estructuras tradicionales locales y redes identitarias propias de la globalización y la posmodernidad. En este contexto, la danza será atendida como el escenario donde se realiza la intersección de las configuraciones discursivas, rituales y simbólicas que estructuran las identidades de los actores que convergen en ella; así como la interacción de la alteridad y la diferenciación de la diversidad identitaria. Es en la danza en donde se busca explicar la manera en que la convergencia de individuos, grupos, escenarios van tejiendo novedosas redes sociales. Para ello se eligieron dos grupos de danza azteca (El Xalixtli y el Grupo de Danza Ritual Azteca Hermanos Plascencia), que tienen como característica ser grupos de tradición, pero que a la vez son grupos transversalizados por distintos y novedosos agentes.

La mayoría de los grupos aztecas mantienen la tradición por herencia familiar —aunque el resto de los integrantes son los que le dan la fuerza— pues son las familias las que se encargan de mantener viva la tradición. Los antepasados tienen un valor muy especial, y cuando un importante general de danzantes muere se le vela toda la noche y a los nueve días de su fallecimiento, se realiza un ritual para ayudarlo a salir del purgatorio, se entonan alabanzas y se levanta

[10] La religiosidad popular contemporánea está siendo profundamente transformada e impactada por los procesos de relocalización de actores, símbolos y mercancías, cuya identidad móvil le resta anclaje territorial. En trabajos anteriores estudié dos casos que ejemplifican esto: los cultos trasnacionales de los emigrantes a los Estados Unidos y las apariciones de la Virgen de Guadalupe en los "no lugares" (véase De la Torre, 2001).

la cruz.[11] Es una ceremonia privada, sumamente mística. A los difuntos generales danzantes se les llama y venera como las "ánimas conquistadoras de los cuatro vientos", y siempre se les recuerda como presentes en este mundo, pues al inicio de las danzas y en las velaciones se les pide su protección. De esta manera, la tradición azteca busca perpetuar el legado cultural y ritual que les dejaron sus antepasados.

Al interior de cada grupo, la danza se maneja como un ejército: existe un estado mayor, con generales, capitanes, sargento primero y segundo y soldados y doncellas o malinches. Cada cargo tiene una función importante para el mantenimiento de la tradición. Por ejemplo, la capitana de sahumador se encarga de purificar con copal el espacio, la capitana de campana se encarga de tocar la campana en los momentos más importantes del ritual, el alférez es quien porta el estandarte, el capitán de marcha es quien encabeza las columnas, etc. Cada grupo de danza tiene un cuartel, que es el lugar donde se alberga el altar ("la mesa") y donde se realizan las reuniones del grupo. Los instrumentos musicales son considerados como las armas de conquistas (cuando se empieza a tocar se dice: "¡Vamos a afinar las armas!"; pero no se trata de una conquista bélica, sino de una conquista de corazones, donde los danzantes se esfuerzan por ganar más adeptos para adorar a la Virgen o Santo Patrón de la mesa y para mantener viva la tradición de "nuestros ancestros, los auténticos mexicanos". Como en cualquier ejército, los principios de orden, disciplina y obediencia a la jerarquía de las danzas, son los más importantes.

Los grupòs de danza tienen tres tipos de jerarquía: la humana, compuesta por el general, los capitanes, los sargentos y los soldados y doncellas; la jerarquía de las ánimas o semidivina, donde se venera a las ánimas conquistadoras, desde Cuauhtémoc y Conín, hasta los generales danzantes que murieron, los antepasados rituales (padrinos y generales destacados en la danza) y los antepasados de sangre ("los ancestros"), donde Cuauhtémoc, el último emperador mexica, ocupa un lugar privilegiado. A las ánimas conquistadoras se

[11] Más adelante se explicarán las jerarquías de los danzantes.

les realiza los rituales de velación, una noche antes de la jornada de danza; en estos rituales se les pide su protección para que todo salga bien, pues se mantiene la creencia de que ellas son las intercesoras entre la tierra y el cielo, y operan como mediadores con la Virgen y los santos invocados. Por último, y la más importante, es la jerarquía divina: Dios (el Cristo de Chalma), la Virgen (Guadalupe o Tonatzin), los santos católicos, pero también las deidades prehispánicas: Quetzálcoatl, Teztaltipoca, Coyoxauhqui, etc.

El sistema ritual dancístico no sólo comprende la danza devocional, sino el mantenimiento de la mesa (altar que está siempre abierto a las visitas de sus devotos), las velaciones y las alabanzas.

## El nivel inter: el grupo y las familias rituales

En esta escala o nivel de representación, nos interesa analizar las redes de reciprocidad entre grupos, que aseguran el mantenimiento de la tradición y que generan la "autenticidad" de la tradición ritual mediante el reconocimiento del linaje ritual. Esta escala no es una escala micro, pues opera desde lo local, pasando por lo regional y lo nacional, hasta relaciones con grupos de la tradición conchera en los Estados Unidos e incluso en Europa.[12] Más bien la escala se refiere a la red en que históricamente se ha circunscrito la especificidad de la tradición danzante de estos grupos.

El grupo Ritual Azteca Hermanos Plascencia, uno de los grupos más antiguos que fue fundado en el año de 1936, nos da una buena ilustración del

12 Desde hace más de tres décadas el general Florencio Yescas, discípulo del general Pineda, conquistó y levantó los primeros grupos de danza conchera en California, Estados Unidos. A partir de 1992, durante la conmemoración de los quinientos años del "Encuentro entre las culturas europeas e indo americanas", la capitana del grupo conchero de la ciudad de México Insignas aztecas, Guadalupe Jiménez Sanabria, conocida por sus seguidores como "Nanita" emprendió una conquista espiritual de España, en una caminata purificadora del Camino de Santiago. A partir de este evento, la tradición conchera se empezó a difundir en España, y posteriormente en el centro de Europa, formando decenas de grupos concheros en el viejo continente.

funcionamiento de este nivel intermedio. Desde su nacimiento se ubicó en el linaje de la tradición conchera, ya que su estandarte fue levantado por dos grandes "palabras", como son los generales Manuel Pineda, de la Ciudad de México, y Natividad Reina de San Francisco del Rincón, Guanajuato.[13] Además, forma parte de la Unión Nacional de Danzas, donde se encuentran grandes generales de linaje de tradición como son el general Rodríguez Campos (de Querétaro), Florencio Osorio (conchero de la Ciudad de México); Rosita Maya (heredera del general Francisco Díaz) y Miguel Ángel Pineda (heredero de Manuel Pineda), con quienes mantienen una relación de conquista, que consiste en la reciprocidad del acompañamiento al cumplir el compromiso de asistir a las fiestas de los santos patronos de las "mesas" de los grupos danzantes. Esta red funciona como una hermandad ritual, mediante rituales de compadrazgo ritual (entre los danzantes se saludan como "compadritos"), pero además existen muchas relaciones de pareja entre los integrantes de las familias danzantes, que estrechan los lazos internos.

La "conquista" es un procedimiento ritual que habilita el mantenimiento y reproducción de la tradición, e inscribe a los grupos dentro de un linaje dancístico, que mantiene una estructura jerárquica y hereditaria (González, 1996). Cada grupo de danza azteca porta en el estandarte (su reliquia) su fecha y lugar de fundación, el santo patrón de su mesa, así como el nombre del general de quienes son descendientes. De esta manera, los grupos que pertenecen a una estructura de linaje ritual a nivel nacional, e incluso internacional, por un lado mantienen una estructura estratificada y, por el otro, transmiten la memoria de generación en generación, a través de la herencia de

[13] Los generales adquieren reconocimiento como grandes palabras de acuerdo con su capacidad de conquista, es decir, con su habilidad y entrega para formar nuevos grupos concheros y conquistar nuevos territorios, así como con su cumplimiento con las obligaciones de danzar en lugares sagrados. El general Reina destaca por pertenecer al linaje conchero de mayor tradición histórica y por ser uno de los conquistadores que salieron del Bajío para formar mesas (un grupo que vigila el reglamento del lugar) en varias ciudades del país; por su parte el general Pineda fue uno de los principales líderes concheros en la ciudad de México, a quien se le reconoce la autoría de transformar la estética de las danzas concheras chichimecas en danzas aztecas, a partir de finales de 1920.

"la palabra". Levantar un estandarte lleva implícito la creación "autentificada" de una "mesa", es decir un grupo, que mantendrá la vigilancia de un estricto reglamento ritual. Por eso al estandarte se le reconoce como "la palabra", y se le valora como una reliquia donde se inscribe un compromiso irrompible con la tradición. Este compromiso va más allá de la vida misma del general (el jefe del grupo), pues éste está comprometido a darle continuidad a la tradición mediante la herencia de la palabra, que puede ser a un miembro de la familia (por lo general a un hombre), o a un danzante cuyos méritos lo acrediten como heredero. El grupo de danza Hermanos Plascencia ha llevado la palabra por toda la república mexicana, e incluso la han llevado a los Estados Unidos (tienen relación de conquista con un grupo de Los Ángeles California, fundado por Lázaro y por Florencio Yescas).

## El nivel trans: redes, trayectos y circuitos

Los grupos de danzas aztecas, en la actualidad, están siendo transversalizados por distintas trayectorias de individuos, que llamaremos "buscadores espirituales", que proceden de tradiciones diversas (*hippismo*, *new ages*, católicos de liberación, gnósticos, esotéricos, mexicaneros, ecologistas, naturistas, etc.), y que responden a motivaciones distintas a las de los grupos tradicionales de las danzas. Sin embargo, participan en un mismo complejo ritual, cuyas redes de pertenencia son múltiples y variadas. Este entramado de trayectos conforma circuitos de pertenencia, representación e identificación que imprimen sentidos más amplios y dinámicos a los procesos de identidad de los grupos danzantes. Los alcances y significados de la identidad de un grupo de danza azteca son sumamente complejos, ya que los grupos están integrados en circuitos que forman parte de "redes de redes" mayores. Es por ello que responder a una pregunta sobre la identidad de un grupo específico de danza azteca en la actualidad, requiere de una metodología que permita trazar distintos niveles y contenidos de identificación, que se entrecruzan en un mismo

grupo, y que dotan de diversos significados una misma práctica ritual. Desde esta perspectiva, este trabajo se basa en describir diferentes entramados, que nos permiten analizar la transversalización de sentidos que ponen en operación los intercambios culturales entre la danza azteca y las redes de cultura y religiosidades alternativas. Esto se analiza según una doble perspectiva: 1) al interior de los grupos de danza azteca se ve la manera en que incorporan nuevos lenguajes y significados para representarse y reinterpretar sus propias tradiciones a la luz de nuevos marcos de significación; 2) en su ubicación y operatividad en circuitos de redes, en donde se analiza la manera en que otros actores sociales (que no son miembros tradicionales de los grupos de danza) retoman, usan, resignifican y manipulan los conocimientos, prácticas rituales, símbolos y danzas propios de la tradición de la danza azteca. Muchos de estos nuevos actores establecen relación con las danzas tradicionales en búsqueda de la adquisición de un linaje imaginario que les permita legitimar las nuevas identidades, con la reinvención de una continuidad histórica con identidades tradicionales, con el fin de garantizar la permanencia y la larga duración histórica, o bajo el cobijo de la continuidad del linaje de la tradición (Hervieu-Léger, 1993).

Con este fin, se seleccionaron dos casos: el primero es el Grupo Ritual Azteca Hermanos Plascencia, (ya citado), que ha sido transversalizado por movimientos de la neomexicaneidad.[14] La neomexicaneidad es en sí misma una constelación de redes (véase foto 13). En este caso específico se analizan los trayectos de actores sociales que representan un liderazgo y que en sí mismos podemos considerar como nudos de redes: por ejemplo, un sacerdote de la orden javeriana, que a su vez está relacionado con un grupo de católicos de la nueva mexicaneidad; o la líder del movimiento de Reginos en Guadalajara,[15]

[14] Sobre la neomexicanidad y su impacto en el grupo de danza azteca Hermanos Plascencia puede consultarse: De la Torre (2005a).

[15] Estos movimientos, que Yólotl González identifica como "Nueva mexicanidad", están inspirados en las novelas de Antonio Velasco Piña, quien además de ser iniciador de este movimiento en México, a través de sus novelas estableció el vínculo interpretativo que permite conectar el rescate

que es a su vez la jefa de un ritual dakota en una comunidad ecológica de Zapopan, y trabaja directamente con los pueblos indígenas de Jalisco (nahuas de Manantlán y huicholes). Estos circuitos forman parte del Grupo de Danza de los Hermanos Plascencia, y su participación va generando transformaciones en las prácticas y las tradiciones, en sus formas como en sus significados. El jefe de la danza, Rosendo Plascencia, es además de general "autentificado" por la unión nacional de danzas concheras, jefe guardián de las Comunidades Indígenas de la Universidad de Guadalajara, jefe guardián de la comunidad de Guayabos, y jefe guardián del movimiento de los Reginos a nivel nacional, además de haber participado en los rituales dakotas.[16] Este encuentro con otros grupos alternativos, que no funcionan bajo los esquemas tradicionales de los concheros, sino como novedosos movimientos espirituales y culturales, produce nuevos híbridos culturales, así como amplía los ámbitos especializados de acción en los que la danza conchera se desenvuelve, traspasando el ámbito de la religiosidad popular al que "durante siglos" estuvieron confinados las danzas concheras tradicionales.

El segundo circuito está representado por la interacción entre el grupo de danza azteca Xalixitli, cuyo fundador es nieto de uno de los generales de mayor antigüedad en la ciudad, y las redes locales de la mexicanidad (véase foto 14).[17] En este grupo participa un grupo de mujeres, llamado Tezcatlipoca, que significa "El humear del espejo", conformado por mujeres de clase media alta, y que es liderado por la señora Elizabeth Torres, quien ha dedicado los últimos años de su vida al rescate de las raíces prehispánicas de la cultura mexicana, pero a la vez, ha sabido hacer de su búsqueda un medio

de la mexicanidad con una cosmovisión *New Age* (González, 2000: 29).

16 En un cajón, donde el general guarda sus archivos, tiene un cartel enmicado de la sexta danza por la Paz, la cura y la unidad 2002, que fue convocada por el jefe Luciano Pérez, el chaman dakota. En el papel se nombra al círculo de ancianos, donde están presentes los fraccionadores y líderes de la colonia Los Guayabos (el Arquitecto Miguel Aldana y su esposa Marucha) junto con Velasco Piña, el famoso autor de Regina (1987).

17 Este segundo circuito está siendo estudiado por Cristina Gutiérrez Zúñiga, investigadora de El Colegio de Jalisco, quien colabora en el proyecto de investigación.



Foto 13. Grupo Danza Ritual Azteca Hermanos Plascencia, octubre de 2004.
Fotografía de Renée de la Torre.



Foto 14. Danza de mexicanistas, equinoccio de 2005, Tonalá, Jalisco.
Fotografía de Renée de la Torre.

de subsistencia. Actualmente dirige el Instituto de Investigación Antropológica Interdisciplinaria: "Huei Tlahtolli", donde se dan talleres y seminarios variados sobre culturas prehispánicas: filosofía, matemática, astronomía y astrología. Además promueve cursos de danza azteca, en donde se persigue una doble finalidad, el conocimiento de las raíces de la identidad mexicana, y la práctica de la danza con un sentido terapéutico. Elizabeth promueve exhibiciones culturales y artísticas prehispánicas, a donde invitan al grupo de danza tradicional. También realizan viajes a otros países para promover la cultura mexicana por el mundo. Otra actividad es la de encabezar rituales en las zonas arqueológicas cercanas (como es el caso de Guachimontones) a la ciudad de Guadalajara, para las fechas de cambio de solsticio y equinoccio, en la que el grupo de danza realiza el ritual, no con un carácter de devoción católica, sino para realizar rituales de carga de energía y para el equilibrio de la Madre Tierra.

En estos rituales confluyen con grupos de la mexicanidad, quienes pretenden rescatar la cultura mexica, y se oponen al sincretismo católico de las danzas concheras. Torres promueve la práctica de la danza como una fuente de salud integral: física, mental y espiritual. Considera que la danza azteca puede ser equiparada con las técnicas de meditación orientales como el yoga, pero que a diferencia de ellas, ésta es una meditación en movimiento. Elizabeth Torres ha hecho de su interés personal por las raíces de la mexicanidad un medio de sobrevivencia, y ofrece cursos diarios de danza azteca (el costo es de $600 pesos al mes) en el cual participan muchas mujeres, mestizas y que no tenían contacto con las culturas de los antepasados mexicanos. Muchas de sus clientas han encontrado que la danza es mejor que hacer *Taichi, pilates, aerobics* o cualquier disciplina para mantener el cuerpo sano. Pero además de las propiedades aeróbicas para mantener buena salud, se promueve la idea de que la danza mantiene la mente sana: "es psicoanálisis personal en movimiento". También promociona las danzas y rituales de inspiración prehispánica como espectáculo para congresos académicos, de negocios o de promoción turística, así como su realización en ceremonias del ciclo de vida como son las bodas,

los funerales y los bautizos. La danza se ofrece también como un espectáculo para ambientar fiestas, congresos, despedidas y banquetes, en donde genera un escenario de ficción más exótico, folclórico, o autóctono. En estas actividades busca conjugar la prestación de un servicio con la reivindicación cultural de lo mexicano basado en lo indígena (no en lo criollo o lo charro). Asimismo, se ha vinculado con la organización de congresos y exposiciones de bienes y servicios de orientación neoesotérica en la ciudad (como fue el caso de la Expo-Congreso Infinito), ofreciendo la danza autóctona como una opción terapéutica y de búsqueda espiritual.

## Las danzas aztecas: Interface entre el pasado que funda y el futuro profético

El tiempo es una categoría de primera importancia para entender los procesos mediante los cuales lo novedoso va adquiriendo legitimidad a partir de su enlace con grupos de tradición ancestral. Como lo desarrolla la socióloga francesa Hervieu-Léger (1993), las religiones actuales requieren para legitimarse de la autoridad de la tradición. Es por ello que desde esta perspectiva, lo moderno no sólo no se opone a lo tradicional, sino que invita a estudiar la rearticulación de la relación de la tradición al interior de la modernidad.

La tradición, como en el caso de los grupos de danza conchera (o aztecas), está constantemente atravesada por diversos grupos de identidades emergentes, que surgen como respuesta para adaptarse a los retos culturales y políticos de la modernidad, pero que dada la necesidad de construir continuidad con el pasado y con la tradición, buscan apropiarse de ella, la practican y la usan para legitimar sus prácticas, representaciones y creencias, y para construirse una continuidad histórica, mediante al invención de un linaje creyente. Para los propósitos analíticos de esta dinámica compleja, que pone en interrelación distintos tipos de historia y de memoria, se vuelve necesario distinguir las siguientes modalidades temporales:

*a) Tiempo histórico.* Al interior de los grupos de danza tradicionales, la autenticidad está muy ligada a la larga duración, y a la pertenencia a una genealogía de la tradición, que pasa de generación en generación. Este tiempo histórico se mantiene en la memoria a través de la transmisión oral entre las familias, pero también a través de los rituales, en los cuales se mantiene viva la memoria que relata los orígenes tanto del grupo, como de la tradición danzante. Este tiempo vale como marca de autenticidad de los grupos de danza, y se establece en el Estandarte, que es considerado como una reliquia sagrada, en el cual se hace referencia al momento de la fundación de cada grupo de danza. También se hace referencia a esta temporalidad en las alabanzas, que son similares a los corridos, pues mantienen la memoria a través de la tradición oral en sus cantos. Muchas alabanzas cuentan la historia de los grandes generales de la danza. El tiempo histórico permite la continuidad de la tradición vía la transmisión oral y por herencia consanguínea, para construir las genealogías al interior de la tradición danzante. Ejemplo de ello es la importancia que tiene, entre los grupos de la tradición, la posesión de la "reliquia general" (el estandarte más antiguo que data del siglo XVIII).

*b) Tiempo mítico fundacional.* Se trata de una narrativa mítica, que no es experimentalmente comprobable, pero que fundamenta el origen de las danzas concheras o aztecas. El tiempo que funda enmarca la larga duración. Para algunos, la fundación de las danzas es anterior a la conquista, para otros, el origen fundacional lo encuentran en la batalla de Sangremal en 1531. El encadenamiento entre el tiempo histórico y el tiempo mítico favorece la construcción de linajes imaginarios de la tradición, como son los casos de las familias que se consideran herederos directos de Nezahualcóyotl o de Cuauhtémoc, pero también las familias que se adscriben como descendientes de Conín (el indio chichimeca que luchó en Sangremal). Los linajes imaginarios se nutren de las genealogías de la tradición. La geografía y los ciclos rituales favorecen el mantenimiento de la memoria del mito fundacional.

*c) Tiempo profético.* Este también es un tiempo imaginario que le otorga a la tradición una proyección de cumplimiento de un mandato o designios al

movimiento presente de las danzas. Esta temporalidad, que se hace presente en los rituales, tiene una característica milenarista. En este tiempo cabe destacar la importancia de la creencia en el legado de Cuauhtémoc, que anuncia el despertar de la cultura mexica y el regreso de Quetzalcóatl bajo la era del Sexto Sol, lo cual se está presenciando en la actualidad. Desde esta memoria, se interpretan como el cumplimiento de la profecía tanto los sucesos pasados, descubrimientos arqueológicos y eventos naturales, como los sucesos del presente. Esta profecía es la que permite la articulación de la memoria tradicional con el futuro inmediato. Además esta narrativa profética es la que permite la articulación de la mexicanidad con dos relatos que son la base de nuevos movimientos religiosos, y que a la vez permite ubicar a los grupos de danza en dos circuitos "neos". El del *New Age*, en donde el Sexto Sol es equiparado a la era de Acuario; y el de la neomexicanidad, que le da cumplimiento al mito de Cuauhtémoc, en un nuevo mito, alimentado por la creencia de que una joven que murió el 2 de octubre de 1968, era la reencarnación de Cuauhtémoc, cuya muerte fue un sacrificio para despertar la mexicanidad.

*d) Tiempo ritual.* Es tiempo cíclico y recurrente. Es en el tiempo ritual en el que se construye la distinción entre el tiempo y el espacio sagrado y profano. En este tiempo practicado se ponen en juego las distintas memorias. Por ejemplo, para algunos danzantes, su práctica ritual está orientada a alegrar y servir a las deidades católicas. Pero hay también quienes, como los danzantes de la mexicanidad, no concuerdan con el catolicismo y el sincretismo cultural. Aunque asisten y practican danzas afuera de los santuarios católicos, ellos argumentan que lo hacen a las deidades aztecas, ya que bajo los santuarios católicos se encuentran ocultos los lugares sagrados de los antiguos pobladores de México. Hay otros que danzan en los mismos escenarios, pero con motivaciones distintas, por ejemplo aquellos buscadores espirituales que danzan motivados por alcanzar un proceso de autoconocimiento y para la adquisición de un nivel de conciencia "más elevado" o "planetaria".

## Horizontes compartidos

Un punto en común entre las redes *santeras* y las redes de danzantes aztecas es el hecho de que en una misma red de relaciones coexisten distintas modalidades de tiempo, que se entrecruzan en el ritual. Así como existen espacios de relación a distintas escalas imbricados entre sí, existen también distintas matrices de sentido que alimentan el tiempo ritual, y que aunque puedan coincidir físicamente en un mismo ritual (al mismo tiempo, y en el mismo lugar) y aunque aparentemente están realizando ceremonias iguales, pueden ser diametralmente opuestas en su significado y en su finalidad. En el caso de la *santería* vimos como convivían las matrices de la familia ritual, del calendario santoral mexicano, del calendario santoral cubano, de los *orishas* y de la visión mítica y profética de los neoyoruba. En el caso de los grupos de danza conchera y azteca podemos señalar las siguientes matrices: la de los dioses del panteón indígena; el calendario del santoral; el calendario solar (equinoccios y solsticios) y el calendario de la nueva era.

A partir de los paralelismos entre los dos fenómenos estudiados podemos reflexionar sobre la relación entre espacio y tiempo. Efectivamente, a pesar de encontrarnos frente a redes de practicantes muy amplias y difíciles de circunscribir en un espacio geográfico dado, se reintroduce la necesidad de atender los procesos en la escala local, sea en trayectos de individuos (para el caso de la *santería*) o en estructuras grupales (para el caso de las danzas), que a la vez contribuyen a reconfigurar las redes a un nivel más amplio y complejo. Para ello, los practicantes reconstruyen ritos y mitos donde se circunscriben y legitiman las diferentes modalidades de tiempo, que entrelazan el pasado mítico fundacional, con el presente y, a veces, con el futuro profético. La legitimación y autentificación de lo "nuevo", pasa por la resemantización de los mitos de fundación, además de que introduce nuevos momentos claves en los ciclos rituales, nuevos escenarios sagrados, e introduce nuevos mitos que se entrelazan y fortalecen con el pasado fundante para garantizar su continuidad hacia el futuro.

Una de las paradojas que dinamiza fuertemente tanto las redes de *santeros* como las de grupos danzantes es la que por un lado enfatiza el rescate y la

defensa de lo local, lo étnico o lo tradicional, alimentando a veces proyectos nacionalistas y/o raciales (Capone, 2005: 333-334); pero a la vez resignifica estas prácticas como matrices de una religiosidad universal, ecuménica, politeísta y multisituada. Tal vez ésto refleje también la coexistencia, en un mismo movimiento, de distintas etapas de su historia. Es relevante constatar que precisamente la *santería* cubana como las danzas aztecas pasaron por procesos históricos similares, ordenados de la misma manera y que tendremos que profundizar en nuestros próximos trabajos. Por ejemplo, apreciamos que a principios del siglo XX, los dos casos representaban prácticas religiosas marginalizadas y estigmatizadas (de indios/negros, de pobres, populares/paganas, idolátricas/satánicas), que fueron retomadas tanto en Cuba como en México por intelectuales y artistas a partir de 1930 como emblema de movimientos identitarios antioccidentales dentro de una propuesta de construcción de una cultura nacional propia. Cabe señalar además que algunos de los actores del afrocubanismo y de la aztequización interactuaron entre sí (Diego Rivera y Alejo Carpentier, por citar un ejemplo entre otros), así como con movimientos estéticos europeos tan relevantes como el primitivismo o el surrealismo. Estos procesos de estetización/intelectualización fundamentales permitieron desanclar las prácticas de su medio de origen, extendiéndolas a otras capas de las sociedades nacionales. El encuentro con otros movimientos religiosos u otras nacionalidades (mediante las migraciones, los circuitos mercantiles y los medios de comunicación) aceleró luego un proceso de transnacionalización portador de nuevas potencialidades de reanclajes locales muy complejos, inscritos en temporalidades y espacialidades múltiples que cohabitan en un mismo creyente, un mismo ritual, un mismo grupo o un mismo lugar. Ésto, sin duda, constituye un nuevo reto para los métodos de investigación antropológica: la urgencia de volver a reflexionar sobre la manera en que las prácticas tradicionales están siendo transversalizadas por la multiplicidad cultural, cuyos alcances de representación se inscriben en una misma situación ritual, pero atravesada y conectada con múltiples coordenadas espacio-temporales que están constantemente innovando, dinamizando y resituando el sentido cultural de las prácticas tradicionales.

## Bibliografía

Abímbola, Wande

1997 *Ifá will mend our broken World. Thoughts on Yoruba Religion and Culture in Africa and the Diaspora*, Aim Books, Roxbury, Massachussetts.

Appaduraï, Arjun

1996 *Modernity at large. Cultural Dimension of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis-Londres.

Argyriadis, Kali

2005a "Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería", *Desacatos*, núm. 17, enero-abril, México, pp. 85-106.

2005b "*Ramas*, familles, réseaux. Les supports sociaux de la diffusion de la *santería* cubaine (Cuba-Mexique)", *Journal de la société des américanistes*, 91-2, París, pp. 153-182.

2006 "Les batá deux fois sacrés. La construction de la tradition musicale et chorégraphique afro-cubaine", *Civilisations*, vol. LIII, núm. 1-2, Université Libre de Bruxelles, Bruselas, pp. 45-74.

Argyriadis, Kali y Stefania Capone

2004 "Cubanía et santería. Les enjeux politique de la transnationalisation religieuse (La Havane/Miami)", *Civilisations*, Universidad Libre de Bruselas, vol. L1, núm. 1-2, enero, pp. 81-137.

Argyriadis, Kali y Juárez Huet, Nahayeilli (en prensa)

2006 "Sobre las lógicas de las redes transnacionales de la santería cubana: una construcción etnográfica a partir del caso La Habana/Ciudad de México", en Francis Pisani, Natalia Saltalamacchia y Arlene Tickner (directores), *Las redes transnacionales en la cuenca de los huracanes*, LADA, México.

Bastide, Roger

1967 *Les Amériques noires*, Payot, París.

Capone, Stefania

2001-2002 "Les pratiques européennes des religions afro-américaines", *Psychopa-*

*thologie africaine*, vol. XXXI, 1, Société de Psychopathologie et d'Hygiène mentale de Dakar.

2004 "Religions transnacionales", *Civilisations*, núms. 1-2, vol. LI, enero.

2005 *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux Etats-Unis*, Karthala, París.

Colonomos, Ariel (compilador)

1995 *Sociologie des réseaux transnationaux. Communautés, entreprises et individus: lien social et système international*, l'Harmattan, París.

De Genne, Alain y Michel Forsé

1994 *Les réseaux sociaux*, Armand Colin, París.

De la Peña, Francisco

2001 "Milenarismo, nativismo y neotradicionalismo en el México actual", en *Ciencias Sociales y Religión*, año 3, núm. 3, Porto Alegre, p. 96.

2002 *Los hijos del sexto sol*, INAH, México.

De la Torre, Renée

2001 "Religiosidad popular. Anclajes locales de los imaginarios globales" en *Metapolítica. Siglo XXI Continuidades y Rupturas*, vol. 5, enero-marzo, pp. 98-117.

2005a "Las danzas Aztecas en la Nueva Era", ponencia presentada en el VIII VIII encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno religioso en México Lagos de Moreno, Jalisco, 26 y 27 de mayo.

2005b "Los significados de las danzas concheras en el contexto urbano", ponencia presentada en Música bailes populares en el marco de la Globalización: hacia nuevos enfoques de estudio, IVEC-SEC-CENA-CIESAS-IRD, Veracruz, del 22 al 24 de agosto de 2005.

Firth, Raymond

1954 "Social organization and social change", *Journal of the royal Anthropological Institute*, LXXXIV, Londres, pp. 1-20.

Frigerio, Alejandro

2004 "Reafricanization in Secondary Religious Diaspora: constructing a World Religion", *Civilisations*, Universidad Libre de Bruselas, vol. L1, núms. 1-2, enero, pp. 39-60.

Forsé, Michel

1991 "Les réseaux de sociabilité: un état des Linux", *L'Année Sociologique*, vol. 41, París, pp. 247-264.

González, Yolotl

1996 "The revival of mexican religions: the impact of Nativism" en *Numen*, vol. 43, núm. 1, pp. 1-31.

2000 "El movimiento de la mexicanidad" en *Religiones y sociedad*, Subsecretaría de Asuntos religiosos, Secretaría de Gobernación, México, núm. 8, pp. 9-35, enero-abril.

Guatari, Felix

1976 *Psiconálisis y transversalidad*, Siglo XXI editores, Buenos Aires.

Guille, Doña (seudónimo)

2005 entrevistada por Kali Argyriadis, 18 de mayo, puerto de Veracruz.

Hernández Hernández, Alfonso

2005 "El culto a la Santa Muerte en Tepito y Anexas", ponencia presentada en el VIII encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno religioso en México, Lagos de Moreno, Jalisco, 26 y 27 de mayo.

Herskovits, Melville J.

[1941] 1990 *The Myth of the Negro Past*, Beacon, Boston.

Hervieu-Léger, Danièle

1993 *La religion pour mémoire*, cerf, París.

Juárez Huet, Nahayeilli

2004 "La santería dans la ville de México: ébauche ethnographique", *Civilisations*, Universidad Libre de Bruselas, vol. L1, núms. 1-2, enero, pp. 61-79.

León, Argeliers

1971 "Un caso de tradición oral escrita", *Islas*, núm. 39-40 (Las Villas), mayo-diciembre.

Magnani, José Guilherme

1999 "O circuito neo-esotérico na cidade de São Paulo", en María Julia Carozzi (org.), *A nova era no Mercosul*, Vozes, Petrópolis, pp. 27-47.

MATORY, JAMES LORAND

2001 "El nuevo imperio yoruba: textos, migración y el auge transatlántico de la nación lucumí", en Rafael Hernández y John H. Coatsworth (coordinadores), *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*, CIDCC Juan Marinello-University of Harvard, La Habana, pp. 167-188.

NINA RODRÍGUES, RAYMUNDO

1988 [1932] *Os Africanos no Brasil*, Editora nacional, São Paulo.

ORTIZ, FERNANDO

1995 [1906] *Hampa afrocubana: los negros brujos*, Ciencias sociales, La Habana.

1937 "La música sagrada de los negros yorubas en Cuba.", *Ultra*, núm. 13, vol. III, La Habana, julio, pp. 77-86.

1993 [1950] *La africanía de la música folklórica afrocubana*, Letras cubanas, La Habana.

1981 [1951] *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore afrocubano*, Letras Cubanas, La Habana.

PEEL, JOHN D. Y.

2000 *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Indiana University Press Bloomington-Indianapolis.

PIAGET, JEAN Y GARCÍA, ROLANDO

1987 *Psicogénesis e Historia de la ciencia*,. Siglo XXI, México.

RODRÍGUES, NINA

1993 *Os africanos no Brazil*, Editora Nacional, São Paulo.

VELASCO PIÑA, ANTONIO

1987 *Regina: el dos de octubre no se olvida*, Jus, México.

# Anexo
## Herramientas para una comparación Colombia-México. Léxico tentativo

VIRGINIE LAURENT
ODILE HOFFMANN

En nuestros esfuerzos de comparación entre los dos países, ofrecemos a continuación unas herramientas básicas para aprehender la diversidad de las situaciones nacionales e intranacionales. El cuadro presenta algunas de las características de ambos países en cuanto a su organización territorial e institucional (las siglas están desarrolladas en la lista anexa).

CUADRO 1

| | *Colombia* | *México* |
|---|---|---|
| Población | Población, año 2000: 42 millones aproximadamente. | Población, año 2000: 100 millones aproximadamente. |
| Tipo de régimen | Centralizado (33 departamentos) Senado y Cámara de representantes | Federal (32 estados soberanos) Senado y Asamblea de diputados |
| Los niveles constitucionales | Departamento (gobernador electo) Asamblea departamental electa Municipio (Alcaldes y concejales electos) JAL (Juntas de Acción Local) | Estado (gobernador electo) Asamblea estatal electa Municipio (Presidente municipal electo, síndicos y regidores según votación (sistema proporcional) |
| Los niveles internos al municipio (no constitucionales; en México varían de un estado a otro) | Corregimiento Inspección de policía Vereda (localidad) Finca | Congregación Agencia (y sub agencia) municipal (en Guerrero existen las Comisarías) Agencia de policía Ranchería, rancho |

CUADRO 1

| | *Colombia* | *México* |
|---|---|---|
| Tenencia de la tierra | Propiedad privada (haciendas, plantaciones y fincas)<br>Resguardos indígenas y reservas (carácter transitorio hasta constitución del resguardo)<br>Territorios colectivos negros<br>Tierras de la Nación<br>Parques y reservas naturales | Propiedad privada (incluyendo colonia agrícola o ganadera)<br>Comunidad agraria (indígena): bienes o tierras comunales. Gran parte de los bosques y las montañas son tierras comunales<br>Ejido (reparto agrario del siglo XX, dado por concluido en 1992)<br>Tierras de la Nación<br>Parques y reservas naturales |
| Censos | Aproximadamente 2% de población indígena<br>Aproximadamente 16% de población negra y mulata | Aproximadamente 12% de población indígena, no hay cifras para población afromexicana |
| Constitución | Constitución multicultural y pluriétnica, 1991, que rige a nivel nacional). | A nivel federal, Constitución multicultural y pluriétnica (modif. Art.4, 1992), pero sin reglamentación. Cada estado es responsable de elaborar su propia constitución y legislación. |

CUADRO 1

| | *Colombia* | *México* |
|---|---|---|
| Legislación indígena | Para los pueblos indígenas, existe una serie de leyes específicas expedidas después de la Constitución de 1991, concernientes a los derechos civiles, recursos de transferencia, educación, salud, reforma agraria o medioambiente.<br>Para las comunidades negras o afrocolombianas, la Ley 70 de 1993 reconoce derechos territoriales a las comunidades negras del Pacífico, y abre espacios institucionales a representantes afrocolombianos (en los ministerios, las corporaciones, los programas de desarrollo, etc.) | A nivel federal, Ley indígena de 2000, sin reglamentar. En el estado de Oaxaca, existe la Ley de derechos de los pueblos y comunidades indígenas de 1998. En su artículo segundo después de mencionar a todos los grupos indígenas de Oaxaca dice: "Esta ley protegerá también a las comunidades afromexicanas y a los indígenas pertenecientes a cualquier otro pueblo procedente de otros estados de la República y que por cualquier circunstancia, residan dentro del territorio del Estado de Oaxaca". |
| Representación política | Circunscripciones especiales, a nivel nacional, para indígenas (senadores y representantes a la Cámara desde 2002) y comunidades negras (dos representantes a la Cámara) | A través de los partidos y/o grupos corporativizados, sin especificidad étnica. |
| Partidos políticos | Liberales, Conservadores, y partidos pequeños e independientes más o menos efímeros, entre los cuales están los partidos "indígenas". | PRI, PAN, PRD (más otros pequeños y más o menos efímeros). |

CUADRO 1

| | *Colombia* | *México* |
|---|---|---|
| Términos utilizados para los grupos (para individuos la lista sería otra) | Indígenas, comunidades indígenas, pueblos indígenas, pueblos indios, naciones indígenas o autóctonas, grupos autóctonos, grupos étnicos<br>Comunidades negras, afrocolombianos, afrodescendientes,<br>Mestizos, blancos, paisas (según regiones) | Indígenas, comunidades indígenas, pueblos indios, grupos indígenas, grupos étnicos<br>Morenos, afromestizos, afromexicanos<br>Mestizos, ladinos (según regiones) |
| Organizaciones étnicas | Organizaciones indígenas que han alcanzado una movilización y representación a nivel nacional: ONIC, AICO, ASI, MIC<br>Existen muchas otras a nivel "macro-regional", "zonal", departamental: AISO, CRIC, CRIT, CRIVA (consejos regionales indígenas)<br>Organizaciones negras: Cimarrón, pcn, AfroAmérica XXI, y múltiples organizaciones locales. | Organizaciones indígenas a nivel nacional: CNI, ANIPA<br>A nivel local, organizaciones múltiples, por regiones, grupos étnicos o por especialización productiva (café solidario);<br>Existen algunas "transnacionales", por ejemplo el FIOB para Oaxaca y los migrantes de Oaxaca a Estados Unidos<br>No hay organizaciones negras a nivel nacional; México Negro en la Costa Chica de Oaxaca |

CUADRO 1

| | *Colombia* | *México* |
|---|---|---|
| Organizaciones campesinas | Campesinas: ANUC (a notar dos vertientes de la ANUC: línea oficial y línea Sincelejo: esta última mucho más radical, a raíz de recuperaciones de tierras en los años 1970 y, en parte, punto de partida de movilizaciones indígenas) | Campesinas: "oficial", CNC, LCA, CNG, CAP, etc. "independientes": múltiples, por regiones y sectores de producción; reciente (1980-1990-2000): el campo no aguanta más, el Barzón, UNORCA, CIOAC, etc. |
| Programas sociales oficiales | Familias en Acción, desde los gobiernos de Uribe, con financiamiento internacional (Plan Colombia) | Solidaridad (Salinas, 1988-1994) Progresa (1994-2000) Oportunidades (2000-2006), con financiamiento nacional |
| Instituciones especializadas en cuestiones étnicas | Dirección de Asuntos Indígenas (Ministerio del Interior, Incora, Departamento Nacional de Planeación) Dirección de Asuntos de Comunidades Negras (Ministerio del Interior, Incora) Nota: desde 2003 con el gobierno de Uribe, desaparece la distinción para formar una sola instancia "Grupos Étnicos". | Instituto Nacional Indigenista (INI) y sus Centros regionales, desde 1948 y hasta junio de 2003 en que desaparece, remplazado por una Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, CDI. |

CUADRO 1

| | *Colombia* | *México* |
|---|---|---|
| Instituciones especializadas en cuestiones campesinas | Incora (Instituto Colombiano de Reforma agraria)<br><br>Las Federaciones por producción (Fedecafe, Fedepalma, etc.) | El "sector agrario" del gobierno central y sus correspondientes estatales, reestructurado desde los años 1990 (SRA, RAN, PA)<br>Las instituciones por sector de producción |
| Los ámbitos espaciales de negociación política local | Municipal<br>Resguardo<br>Asociaciones de Cabildos | Municipal<br>Ejidal o comunidad agraria |
| Reconocimiento de la diversidad de las iglesias y de su representación | Constitución de 1991 | Modificación al artículo 30, principios de los años 1990 |
| Iglesias | Iglesia católica:<br>Tradicional conservadora<br>Pastoral indígena (1970)<br>Pastoral negra (1980)<br><br>Iglesias protestantes:<br>Diversas denominaciones<br>Instituto Lingüístico de Verano<br>New Tribes Missions<br><br>Otras:<br>testigos de Jehová | Iglesia católica:<br>Tradicional con sus corrientes tradicionalistas y "modernas"<br>Teología de la liberación (1970)<br><br>Iglesias protestantes:<br>Diversas denominaciones<br>En algunas regiones (sur-sureste), del 10 al 30% de la población<br><br>Otras:<br>testigos de Jehová, mormones |

CUADRO 1

| | *Colombia* | *México* |
|---|---|---|
| Distribución espacial de población indígena | A nivel nacional, dos grandes modelos de distribución de la población indígena: andinos, y tierras bajas (Amazonía y Orinoquía) | A nivel nacional, concentración de población indígena en las regiones centro, sur y sureste, pero presente en todo el país |
| Instancias indígenas en medio rural | A nivel local, cabildos y resguardos con relativa autonomía y capacidad de negociación frente al municipio<br>Disponen de "recursos de transferencia" (de la Nación hacia los resguardos indígenas, a través intermediación de las autoridades tradicionales y de las autoridades municipales o departamentales) (Ley 60 de 1993) | A nivel local, distribuidos entre propietarios, ejidos y comunidades agrarias; insertas en los municipios, muchas veces sin real capacidad de negociación, salvo cuando un "grupo étnico" o "comunidad" corresponde a un municipio, como es frecuente en el estado de Oaxaca (casos a parte son los municipios autónomos de Chiapas, muchas veces interétnicos) |
| Instancias indígenas en medio urbano | Existen unos cabildos urbanos, por ejemplo el cabildo Inga, en Bogotá y sus alrededores (caso de Suba y Cota) | En la ciudad: programas en el DF<br>En la migración: comunidades transnacionales |
| Distribución espacial de población negra | Principalmente en las dos costas, además de las principales ciudades. Hoy, con las migraciones y los desplazamientos, en todo el país. | "Herencia de la tercera raíz" en todo el país. Mayor concentración en dos regiones: la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero, y las costas de Veracruz. |
| Instancias de poblaciones negras | Consejos comunitarios | No hay |

## Otros temas diferenciales

CUADRO 2

| | *Colombia* | *México* |
|---|---|---|
| Nación, gobierno e instituciones | Estado frecuentemente calificado de frágil déficit institucional<br>Pocos "marcadores nacionales": héroes, fiestas, monumentos, fechas conmemorativas | Estado central fuerte<br>Intensa red de mediación institucionalizada<br>Múltiples "marcadores nacionales" |
| Rupturas y virajes en la historia | La guerra de los Mil Días (finales XIX)<br>La violencia (1948-58)<br>El Frente Nacional (1958-1970)<br>La Nueva Guerra, desde 1980 (narco) | Revolución 1910-1920<br>Posrevolución, reparto agrario, 1940-1960<br>Crisis agrícola 1970<br>El salinato, modernización, 1988-1994<br>Fin del PRI en la Presidencia de la República, 2000 |
| Contexto político reciente y actual | La Constitución de 1991: apertura de espacios institucionales y políticos a grupos étnicos y raciales<br>El contexto de la guerra: extensión geográfica, narcotización, paramilitares<br>El desplazamiento forzado se extiende a todo el país, encubre otros tipos de movilidad y concentra la atención internacional<br>Políticas antiterroristas y gobierno "duro" de Álvaro Uribe desde 2002 | La transición democrática, fin del PRI-gobierno y elección de Vicente Fox, del PAN, en 2000<br>La generalización de las migraciones a Estados Unidos, circuitos migratorios y remesas, Comunidades transnacionales<br>El conflicto de Chiapas, latente desde 1994<br>Expansión del narcotráfico y de la violencia |

CUADRO 2

| | *Colombia* | *México* |
|---|---|---|
| Temas de debate nacional y académico relativos a la problemática de la diferencia y las identidades | Autonomía indígena; Entidades Territoriales Indígenas; "Consejos Indígenas" en el Cauca<br>Reetnización, reindigenización<br>Derechos afrocolombianos<br>Mestizaje y Racismo<br>Actores armados, guerra y derechos humanos, desplazados<br>Justicia consuetudinaria reconocida por la Constitución pero no reglamentada<br>Representación política | Autonomía indígena<br>Descentralización, y gobernabilidad<br>Migración e identidad (remesas, circuitos migratorios, comunidades transnacionales)<br>Transición democrática<br>Integración regional y apertura comercial (TLCAN)<br>Justicia consuetudinaria e interlegalidad<br>La participación de las mujeres indígenas en las asambleas comunitarias y en cargos de decisiones |

# Conclusiones

El trabajo colectivo reflejado en este libro se caracterizó por ser un espacio abierto a la polémica y al disenso, fuera de los discursos "políticamente correctos" (subalternidad, resistencia, discursos contrahegemónicos) pero sin evadirlos, en un ambiente que permitió explorar pistas y abrir eventualmente algunas "cajas de Pandora" que suelen quedarse selladas. En esta conclusión retomamos los principales ejes de reflexión, aprovechando en gran medida los comentarios vertidos por nuestros colegas invitados a la tercera reunión anual del proyecto Idymov, realizado en Xalapa, Veracruz, México en noviembre de 2005: Claudia Briones de la Universidad de Buenos Aires, Jacques Galinier de la Universidad de París X-CNRS, Antonio García de León de la UNAM, Perla Petrich de la Universidad de París VIII-CNRS, Luis Vázquez del CIESAS-Occidente, Laura Velasco del Colegio de la Frontera Norte de Tijuana y Juan Pedro Viqueira de El Colegio de México.

## El multiculturalismo: Las posturas críticas y sus detractores

El ejercicio de la comparación se enfrenta de inicio con un problema de lingüística: "es común que una misma palabra pertenezca simultáneamente a dos lenguajes, dos sistemas de creencias cuya intersección resulta en una construcción híbrida —y consecuentemente la palabra tiene dos significados contradictorios, dos acentos" (Baktin, citado por De la Cadena, 2005).[1] "Mul-

[1] "It frequently happens that even one and the same word will belong simultaneously to two lan-

ticulturalismo" es uno de estos casos, pues refiere a realidades distintas bajo el mismo término. Corresponde en Colombia a una política nacional sostenida desde los años 1990, con impactos y efectos sociales a múltiples niveles, en casi todas las regiones del país. En México no se concreta legalmente sino en un estado "marginal" de la federación (Oaxaca), y solamente en dos ámbitos, el de la representación política a nivel municipal, y el de la justicia (usos y costumbres). Quizás esto explique que la reticencia al uso de la noción de multiculturalismo sea mucho más pronunciada en los capítulos dedicados a México (donde los autores prefieren hablar de "diversidad cultural" o de "multiculturalidad" en tanto proceso social más que político), que en los que se refieren a Colombia. Otra razón de este "desfase" se debe sin duda al hecho de que en México existieron históricamente —y existen— otras arenas de lucha y expresión de los grupos subalternos, en particular de los campesinos e indígenas. La Revolución Mexicana, la Reforma Agraria, el aparato indigenista, más recientemente la transición política constituyeron momentos y lugares desde los cuales fue posible negociar y expresar disensos y, a veces, propuestas. En Colombia por contraste el horizonte aparece bloqueado por el contexto de la guerra y la ausencia de reformas de fondo, y el multiculturalismo se presenta de alguna forma como una "última esperanza", tanto para las poblaciones más vulnerables como para un amplio sector del campo político.

En ambos casos, es indispensable subrayar la dimensión internacional de las políticas del multiculturalismo y su relación estrecha con el neoliberalismo pregonado en los ámbitos internacionales (BM, PNUD, BID, etc.). Ciertamente, en los últimos años se nota una "desaceleración" o reflujo en los discursos internacionales del multiculturalismo. Sin embargo, estas tendencias no desembocan por ahora en un desmonte de las políticas multiculturales a nivel nacional. En Colombia, el Estado aprovecha la disminución de los procesos identitarios para posponer o abandonar posibles reformas, o para buscar mayor

guages, two belief systems that intersect in a hibrid construction —and consequently the word has two contradictory meanings, two accents".

control de la diferencia. Así como en la década de los años noventa había un ambiente de efervescencia étnica, asociada incluso a una mercantilización de la producción étnica, hoy asistimos a una especie de "contra golpe" por parte de los gobiernos. Éstos ya no aceptan solicitudes de reconocimiento de nuevos grupos étnicos, e incluso disuelven algunos cabildos indígenas creados en años anteriores. La reindigenización, muy intensa en los años noventa, provocó la proliferación de grupos indígenas y, por ende, cierto temor y prevención por parte de las instituciones. Para contrarrestar estos procesos de multiplicación y diseminación étnica, se elaboraron nuevos instrumentos de control de "lo indígena", en los que participan activamente algunos antropólogos: elaboración de listas de "rasgos étnicos", certificados de etnicidad, dictámenes de expertos, etc. Este proceso es notable en Colombia, pero también se realiza, bajo otras modalides en distintos países de América Latina como Brasil y Bolivia. Frente a estas evoluciones recientes, en el equipo de trabajo se evidenciaron dos polos de argumentación.

## Las posturas críticas

Algunos autores enfatizan la *fragmentación social y étnica,* y la individualización étnica creciente que puede ser atribuida a la acción del neoliberalismo, el cual se beneficia de la desaparición de sujetos colectivos de lucha social y política. Frente a la idea del "empoderamiento" supuestamente positivo de los actores étnicos, vale la pena cuestionar su naturaleza —limitada y acotada—, así como las intenciones estratégicas de ciertos actores y grupos políticos que lo defienden (por ejemplo desde Washington, para el caso de las autonomías de los Kunas de Panamá). La misma pregunta vale para las opciones autonómicas (resguardos, territorios colectivos, etc.) que pueden fungir como tapón entre Estado y sociedad, sin necesariamente reflejarse en una mayor autonomía y bienestar para sus habitantes. En el mismo orden de ideas, los riesgos de un cierto "*integrismo indígena*" o deriva sectaria, se mencionaron tanto para México

como para Colombia. En muchos aspectos, el multiculturalismo parece repetir las prácticas de los colonizadores, al buscar "verdades" sobre quién es y no es indígena, afro, etc. La rigidificación de las fronteras identitarias mediante aparatos institucionales recuerda la "fijación colonizadora" que buscaba definir y limitar espacios específicos a ciertos grupos, según un mecanismo clásico que imperó en las colonizaciones de África, Asia y América. Algunos incluso advierten los riesgos de una especie de "guerra del multiculturalismo", entre colectivos separados por fronteras rígidas y legitimadas por una gran variedad de agentes: el Estado, las ONG, las fundaciones, los agentes étnicos, los empresarios, las organizaciones de base, etc. Cada uno de estos agentes se asocia a nuevas fuentes de poder, y se apoya en instituciones que pretenden sustentar autoridad para decir "la verdad" y definir "la diferencia", y con base en esta "autoridad", prescribir o prohibir comportamientos tanto públicos (como la participación política) como privados (por ejemplo, el control sobre las uniones matrimoniales para mantener "la cohesión étnica").

Otra reticencia se refiere a la nueva estratificación que se suscita en los ámbitos locales a raíz de la introducción de medidas multiculturales. En efecto, el reconocimiento "multicultural" se acompaña casi siempre de la emergencia de "agentes socialmente competentes", de mediadores y nuevas élites capaces de negociar y expresar las reivindicaciones de "las comunidades". Pero estas nuevas élites se transforman a veces en expresiones individuales de la etnicidad, cuando los agentes "socialmente comprometidos", aprovechan los nuevos espacios de derechos colectivos para beneficios propios, individuales o de grupos restringidos (familiares o clientelares). Sin embargo, estos fenómenos se expresan de manera bastante distinta en uno y otro contexto nacional, dependiendo del posicionamiento de los actores étnicos en los contextos políticos locales. En otras palabras, quizás "el multiculturalismo" no propicia nuevas estratificaciones, sino que solamente traduce a términos "visibles" dinámicas relacionadas con factores mucho más pujantes, como la emigración forzosa, la intromisión del capital transnacional o la violencia armada, en la que participan poblaciones indígenas y afrodescendientes.

## La defensa de la emancipación étnica

Al contrario de las preocupaciones expresadas en los múltiples debates que sostuvimos, los estudios de caso documentados en los capítulos subrayan dinámicas de gran movilidad y constante adaptación de los procesos identitarios a los contextos políticos, fuera de cualquier "integrismo" o rigidificación. En Colombia (Cauca) por ejemplo, la relación entre autoridades indígenas tradicionales y las nuevas élites políticas —indígenas también— no es unívoca. Durante los periodos electorales, los candidatos indígenas se mueven en variadas normatividades y espacios, reflejo de una innovación constante en la búsqueda de nuevos modelos de intervención y legitimidad política. En función de las situaciones —por ejemplo en Nariño en un contexto de guerra—, las demandas desde lo étnico se trasladan hacia la defensa de la vida, de los derechos humanos y el respeto a los proyectos locales. En otros contextos (Valle del Cauca) intervienen una gran gama de agentes y de espacios en disputa: los profesores y sus conocimientos expertos, las autoridades municipales, las autoridades "tradicionales", los actores locales ("la gente"), todos ellos portadores de innovaciones fuera de cualquier "norma tradicional".

De la misma manera, en México, se ha mostrado cómo en la activación y eventual instrumentalización de los registros identitarios, no solamente media el interés material o político inmediato, sino el reconocimiento de múltiples redes y "colectivos" organizados bajo otras líneas: mujeres, familiares, pobres, religiosos, etc. Es decir, la apelación a "la identidad étnica" no restringe los ámbitos de participación, sino que los articula y les proporciona una posibilidad de expresión con base en pertenencias múltiples y simultáneas. La esencialización estratégica en las organizaciones indígenas no corresponde a la esencialización a nivel individual, en la cual se expresa coherencia y concordancia entre distintas identificaciones.

Estos ejemplos y análisis tienden a descartar algunos de los "riesgos del multiculturalismo" mencionados por la postura crítica (fragmentación, mercantilización, exclusión). En especial, ponen en evidencia la articulación de

la dimensión "identitaria" (étnica, étnica-racial) con los demás ámbitos de la vida social, económica o cultural. La "resistencia cultural" no emerge ni se amplía en sí misma, se vuelve explícita y más visible cuando se articula con otras dimensiones de resistencia, por ejemplo frente al despojo de tierras en Colombia, o frente a la discriminación y la violencia política en México.

Por otro lado, el énfasis de las posturas críticas en la instrumentalización y mercantilización de las identidades, lleva a responsabilizar a los grupos subalternos de las tendencias excluyentes, cuando éstas son más bien el origen de las movilizaciones y luchas contra desigualdades e injusticias. Creemos que no debemos malinterpretar cierta confluencia perversa de procesos divergentes en sus inicios y propósitos (neoliberalismo y lucha indígena emancipadora, por ejemplo) con la acentuación de las exclusiones derivadas del reconocimiento de las mismas. Acusar a los actores étnicos de "fundamentalismo indígena" es una vía fácil de desacreditar las iniciativas subalternas desde el discurso hegemónico y sus propias lógicas y normas. Una vía para evitar estas condenas rápidas podría ser el análisis más cuidadoso de los procesos de integración (o de no-integración) en los espacios públicos, es decir, un análisis que reintegre plenamente la dimensión política y no se restrinja al estudio de los "fenómenos identitarios" a nivel de discurso.

## Mestizaje, ciudadanía y patrimonialización

Tanto en México como en Colombia, el mestizaje presentó históricamente una doble faceta: fue el pilar de un proyecto ideológico homogeneizador de democracia racial, y al mismo tiempo fue un mecanismo eficaz para mantener las jerarquías a través del blanqueamiento. A diferencia de otros países latinoamericanos (Argentina, por ejemplo), el "mestizo" en México y Colombia se ubica en un contexto de nacionalización y de ciudadanización, en el que se propuso una homogeneidad ideal, que sin embargo no dejó de reproducir desigualdad y diferencia.

Aparentemente, hoy en día se ha invertido la relación entre el mestizaje y

la ciudadanía: así como el mestizaje prometía el mejoramiento y el acceso a la ciudadanía mediante la desindianización, hoy la reindigenización promete la integración ciudadana. Es notable que la reindigenización (y la reetnización, en términos más generales) concierne principalmente a los estratos más bajos, aquellos que nunca tuvieron acceso a la movilidad ascendente de la "ciudadanía mestiza", confirmando así, si fuera necesario, la relación íntima entre lógicas políticas, culturales y económicas, y entre discriminación étnico-racial y posición de clase.

En los dos países de estudio, la problemática del mestizaje y de la hibridación se reactiva en contextos de alta movilidad (migraciones y desplazamientos). Remite al cruce permanente de fronteras identitarias y geográficas —ya sea entre naciones, entre contextos urbanos y rurales o entre regiones—. Pero queda la pregunta: ¿el cruce de fronteras desdibuja o ratifica fronteras? Al contrario de varias corrientes "postmodernas", Pablo Vila (2005) plantea respecto a los chicanos, que el cruce no implica el debilitamiento, sino el reforzamiento de los estereotipos y de las fronteras —o la construcción de nuevas fronteras—. Cada figura (cada "lado de la frontera") busca distanciarse de la otra. Estas dinámicas de exclusión no son propias de las identidades étnicas y conciernen igualmente a grupos "mestizos" o incluso "híbridos", que se identifican como "aparte" de los demás y se vuelven una categoría por sí mismos.

En estas configuraciones complejas, es necesario no aislar "lo étnico" del resto. Hablando de "ciudadanía cultural" o "étnica", se nos olvidan las otras dimensiones de la ciudadanía, no forsozamente marcadas étnicamente, sino también de índole laboral, religiosa, etc. Los procesos de etnización no deben eliminar u ocultar otras formas de afiliación, otras identificaciones más localizadas que están surgiendo no en relación con el Estado (como "ser indígena") sino en función de problemáticas localizadas (como el "ser de aquí"). En otros términos, nos queda entender cómo la ciudadanía cultural cambia (modifica, transforma) todas las formas de ciudadanía, especialmente la que no está marcada étnicamente. "Decir la diferencia" no siempre tiene que ver

con lo étnico, pero incide en la recomposición del campo político global. En términos teóricos, ésto plantea la cuestión de cómo se reconstituye o no "la comunidad" —nacional, étnica, religiosa— y su sistema institucional en contextos de cambios globales y de reforma de derechos.

Las dinámicas de reetnización y de mestizaje, siempre conectadas, remiten a procesos encontrados de desparticularización y re-particularización de las identidades y los "haceres culturales", mediante un fenómeno de patrimonialización. Se da un tipo de des-particularización, mediante el mestizaje y la ideología del mestizaje, cuando la Nación busca incluir al indígena para desaparecerlo, o cuando el mestizo afirma integrar y representar al indígena. En estos casos, la patrimonialización convierte lo ajeno en lo propio, la cultura "étnica" deviene en patrimonio, no sólo para los indios, sino también para los mestizos, quitándoles a los primeros su especificidad y autoridad sobre esta parte de la "cultura nacional". Los casos de reparticularización son más evidentes y se refieren a la reinvención de las "tradiciones" —fiestas, indumentaria, rituales— por parte de los "grupos étnicos" en busca de reconocimiento y visibilidad.

## Sobre esencialismo y constructivismo: reintroducir la discriminación

El debate esencialismo-constructivismo, que pensábamos superado en beneficio del segundo enfoque, regresa pero con nuevos elementos, mayor contenido, sutileza y fuerza heurística. Incluye ahora los procesos de "esencialización del constructivismo", y de "constructivismo con base en un esencialismo" por parte de los sujetos mismos. Es decir, lejos de una ruptura teórica mayor, como se pudo pensar en un momento, nos encontramos frente a dos enfoques que se retroalimentan en la práctica social.

Varios de los capítulos presentados en este volumen, subrayan las limitaciones de un constructivismo exclusivo que tiende a privilegiar demasiado el tiempo corto de la instrumentalización estratégica. No hay esencias sin

construcciones ni construcciones sin esencias. Por ello es necesario pensar en los tiempos de larga duración, en los que se advierte la dialéctica entre esencia y construcción.

Consideramos que es posible enriquecer las perspectivas constructivistas con aportes de los enfoques estructuralistas, que integran en el análisis las transformaciones del capitalismo. En este sentido, los posicionamientos identitarios contemporáneos se redefinen en una trilogía: dinámicas macro (estructurantes globales), procesos locales (contextos y relaciones de poder local) y prácticas sociales (agencia de los actores). Matizar los enfoques constructivistas permite además, reintroducir la dimensión asignada de la identidades, y especialmente la discriminación asociada a éstas. El sujeto indígena por ejemplo, puede ser obrero, multilingüe, multisituado, con horizontes donde sin embargo las estructuras de discriminación siguen funcionando (todo le recuerda siempre que es indígena, subordinado). Los sujetos constructores de identidad manipulan, aceptan o buscan borrar las señas de la asignación estigmatizada, sin escapar de los marcos establecidos, mismos que nos hace falta analizar con más detalle. Es imprescindible integrar más sistemáticamente en nuestros estudios los posicionamientos de los actores-sujetos en los mercados laborales y en los sistemas de producción en general, así como en los contextos migratorios que inducen la construcción de comunidades multisituadas, marcadas por la transnacionalidad y con identificaciones múltiples, dependiendo de las miradas y posicionamientos.

La volatilidad y fluidez de las identidades encuentran sus límites en los contextos y juegos de poder existentes. También se ven constreñidas por los procesos mismos de etnización y de racialización de la diferencia, que son a la vez emancipadores y enajenantes. Particularmente, la racialización basada en las apariencias deja muy poco margen de obra a los sujetos. Sin embargo, es preciso señalar que la presencia de identificación racial no significa una racialización de todas las relaciones. La presencia de imágenes racializadas no implica que éstas operen en todos los niveles, ni que agoten el espectro de las

relaciones sociales o políticas. Es decir, nuevamente: no se deben confundir el todo con las partes, y un nivel con la totalidad. Más bien, es necesario desentrañar las combinaciones posibles de posicionamientos, asignados o reivindicados, e interpretarlas a la luz de las relaciones de poder y dominación en una sociedad determinada.

## Sobre el quehacer antropológico

En una conferencia impartida en el marco de una reunión del proyecto,[2] Jacques Galinier hizo una defensa acalorada de la etnografía "clásica" (trabajo de campo de larga duración, aprendizaje del idioma, observación "silenciosa", observación participante, etc.). Criticaba la abstracción de conceptos como el de "actor", en la medida en que no toman en cuenta los pensamientos y las visiones de los "sujetos", ya sean los "indios clásicos" de los pueblos marginados, ya sean los "neo-indígenas" de las ciudades o los migrantes. Desde su punto de vista, este tipo de conceptos no permite ver la circulación de las aspiraciones y objetivos inmediatos de "los actores", ni tampoco aspectos de la cultura, como la vida íntima, los afectos, los sustos, los sueños, el papel de los ancestros. En dicha ocasión, abogaba por rehabilitar o contemplar la dimensión síquica y personal de las identidades. Estas ideas se sumaban a otras observaciones acerca de cierta carencia nuestra para analizar "desde dentro", con documentación etnográfica, las transformaciones ligadas a la modernidad y las migraciones, las cuales afectan no sólo a los "actores", sino también a los propios "sujetos" en sus definiciones identitarias. Por otro lado, el mismo conferencista planteó una situación de "malestar antropológico" y "crisis de la autoridad antropológica": al transformarse el sujeto clásico del "indio dominado" en un sujeto "posmoderno" más complejo y exigente, se cuestionan y modifican las relaciones entre observador y observado, entre

[2] Tercera Reunión Anual del Proyecto Idymov, realizada del 8 al 11 de noviembre de 2005, en la ciudad de Xalapa, Veraxruz.

la "autoridad" del antropólogo y la del sujeto de estudio, con múltiples interacciones y retroalimentaciones entre los discursos de unos y otros, por ejemplo las identidades étnicas que se reconstruyen con base en documentos antropológicos.

Esta intervención desató polémicas en la medida en que fue interpretada como una nostalgia de la vieja etnografía y como un menosprecio hacia nuevos enfoques, como la etnografía multisituada, la antropología comprometida, las autoantropologías, etc. Es decir, aquellas propuestas que buscan responder a los nuevos retos teóricos y metodológicos, tomando en cuenta las transformaciones recientes de la problemática indígena. En la misma línea, se opusieron dos visiones "del indio". Para algunos, "el indio" sigue siendo, en toda su contemporaneidad y diversidad, un sujeto portador de una cosmovisión anclada en lugares y espacios heredados y trasmitidos según códigos específicos. Para otros, "el indio" es definitivamente una invención colonial, que nada conserva ya del mundo prehispánico. La desindianización del siglo XIX correspondió a un proyecto unitario, y la reetnización desde los años setenta traduce otro proyecto nacional, neoliberal y multicultural.

Si bien a nivel teórico se pueden (y deben) combinar ambos enfoques, ello no deja de representar un reto para una "antropología de la modernidad", que se inserta en debates cada más amplios como la "post-colonialidad" y el lugar que debe ocupar "la voz de los subalternos" dentro de la disciplina. En este sentido, pensamos que es necesario reconsiderar la pertinencia de los enfoques de *cultural studies*, los cuales, al centrarse en las narrativas, percepciones y representaciones de los sujetos, subutilizan o de plano desdeñan los aportes de la etnografía clásica y de la antropología política.

## Aportes y omisiones de la reflexión colectiva

A lo largo de los cuatro años de trabajo colectivo, se dibujaron consensos y se mantuvieron disensos, ambos de gran interés para la investigación.

Los consensos principales se refieren a los aspectos metodológicos y teóricos que mencionamos a lo largo del libro y que retomamos parcialmente en esta conclusión: partir de un "constructivismo histórico" de las identidades para reconocer —más que una oposición— una tensión permanente entre constructivismo y esencialismo; analizar procesos (identificación, territorialidad) más que situaciones (identidad, territorio); afianzar la práctica del juego de escalas (local-regional-nacional-global), introduciendo la dimensión internacional por un lado y los contextos geográficos locales por otro; ampliar el espectro de las identificaciones más allá de lo étnico-racial (género, religión, localidad); contextualizar las prácticas del "multiculturalismo" en cada país y en sus marcos políticos (neoliberalismo económico, crisis rural, guerra y emigración).

Los disensos se expresaron principalmente en la manera de evaluar y considerar el papel del Estado, resultando en debates persistentes acerca del sobrepeso asignado por unos u otros a la dimensión nacional (Estado, gobierno, movimiento social, políticas públicas) o a la dimensión microlocal (procesos de sociabilidad, innovaciones locales). En México, el nacionalismo revolucionario del siglo XX integró ideológicamente a los pueblos indios como un componente básico de la idea de nación. De ahí que el indigenismo del Estado mexicano ha sido un elemento omnipresente en la vida política y cultural de la población indígena. Por su parte, las investigaciones antropológicas han tomado en cuenta desde los inicios de la disciplina la relación de los pueblos indígenas con el Estado-Nación y sus instituciones, generando un gran número de estudios que muestran tanto la enorme relevancia de las iniciativas del Estado, como las dinámicas generadas por los propios pueblos en respuesta a las mismas. En las últimas décadas la antropología mexicana mantiene este supuesto implícito, pero se interesa más en las configuraciones particulares y en los procesos locales y regionales que solían subestimarse. En Colombia, en cambio, la participación directa del Estado en las dinámicas indígenas es mucho más reciente. Las reformas constitucionales de 1991 promovieron modificaciones profundas en cuanto a los derechos territoriales

y políticos de las comunidades indígenas y negras, introduciendo nuevas concepciones de la relación entre un Estado moderno y las comunidades étnicas. Este nuevo protagonismo de las instituciones oficiales suscitó el interés de los estudiosos en los procesos contemporáneos, en los cuales el papel del Estado es considerado como determinante. No obstante, pensamos que al privilegiar de manera exagerada el papel del Estado y la dimensión política instrumental, se olvidan ciertos procesos, actores y relaciones sociales que contribuyen a formar la identidad en su dimensión dialógica. No aparecen los juegos locales que intervienen en la constitución de las identidades, como las aspiraciones, la solidaridad, la ayuda mutua, las relaciones de afinidad y de parentesco. Como contraparte, un enfoque estrictamente local y contextual impide entender las constricciones de los actores y los juegos de poder, dominación y desigualdad que deben enfrentar. Debemos señalar, sin embargo, que a pesar de ciertos esfuerzos, en ninguna de estas aproximaciones conseguimos asignar a la dimensión internacional todo el peso que amerita. La esfera internacional no debe concebirse como una mera "contextualización", o sólo para subrayar la influencia de "agentes externos" en las dinámicas localizadas, sino en tanto "sociedad" integrada por actores, sujetos, intereses propios de mediato o lejano alcance, mecanismos de cohesión, dominación e imposición, así como de alta conflictividad interna. El próximo paso reside entonces, en establecer las bases conceptuales y metodológicas para enfrentar este nuevo reto.

*Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez*

XALAPA-PARÍS-CIUDAD DE MÉXICO, ENERO DE 2007

# Bibliografía

De la Cadena, Marisol

2005 "Are Mestizos Hybrids? The Conceptual politics of Andean Identites", *Journal of Latin American Studies*, núm. 37, pp. 259-284

Vila, Pablo

2005 *Border Identifications: Narratives Of Religion, Gender, And Class On The U.S.-Mexico Border*, University of Texas Press, Texas.

# Los autores

## Carlos Agudelo

Doctor en Sociología por el Instituto de Altos Estudios de América latina-IHEAL, Universidad Paris III, Francia. Investigador asociado al Instituto de Investigaciones para el Desarrollo-IRD y al Centro de Investigación y documentación sobre América latina-CREDAL en Francia y al Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH en Colombia. Catedrático del IHEAL. Su última publicación es: *Retos del multiculturalismo en Colombia. Política y poblaciones negras*, editado por el IEPRI-IRD-ICANH-La Carreta, Medellín, 2005.

carlos.agudelo@univ-paris3.fr

## Anath Ariel de Vidas

Doctora en Antropología social por la Escuela de Altos estudios en Ciencias sociales en París con la tesis intitulada: *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca Veracruzana).* Trabajo editado ahora en francés, español e inglés. Ha publicado libros y artículos sobre el tema de las construcciones de identidades étnicas entre grupos indígenas en las regiones andina y mesoamericana, con el interés de situar los procesos históricos de modernización dentro de las visiones autóctonas del mundo. Actualmente estudia la inserción indígena diferenciada dentro de la modernidad entre los teenek y nahuas de la Huasteca Veracruzana.

anathariel@yahoo.com

## Kali Argyriadis

Doctora en antropología social de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (París, Francia), investigadora del IRD (Francia) e investigadora huésped del CIESAS (México). Coordina junto con Renée de la Torre un proyecto de investigación sobre tranlocalización y relocalización de lo religioso (a partir de México) en el marco del programa Idymov. Es autora de *La religión à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques cultuelles havanaises*, París, Éditions des archives contemporaines, 1999. Ha publicado además varios artículos sobre la relación entre la construcción de la identidad nacional cubana, la patrimonialización de las prácticas religiosas de origen africano y la trasnacionalización de la santería cubana.

kali@argyriadis.net

## Margarita Aristizabal

Antropóloga, maestra en comunicación y diseño cultural por la Universidad del Valle, Colombia. Ha trabajado en programas de desarrollo y cultura regional y popular en gran parte del país, ahora en el departamento del Valle. Su última publicación es *El festival del Currulao: dinámicas culturales y construcción de identidad étnica en el litoral pacífico colombiano*. Proyecto Identidades y Movilidades, Documento núm. 3, ICANH, CIESAS, IRD, México, 2005. Actualmente es coordinadora regional del programa "Familias en Acción" para el departamento del Valle del Cauca, Colombia.

karibia@uniweb.net.co

## Marion Aubrée

Investigadora del EHESS, Centre de Recherches sur le Brésil Contemporain (CRBC). Doctora en Etnología, Antropología y Ciencias de las religiones, 1985, (París VII). Responsable de la edición de los *Cahiers du Brésil Contemporain*

(CRB-MSH-IHEAL). Actualmente desarrolla un estudio comparativo entre Brasil y México sobre la penetración neoevangélica. Sus últimas publicación fueron: "Candomblé" y "Vaudou", en J. M. Sallmann (dir.), *Dictionnaire Historique de la magie et des Sciences occultes*, Librairie Générale Française (La Pochothèque), París, 2006, pp. 158-161 y 750-753.

maubree@ehess.fr

## Hernando Bravo

Maestro en antropología por la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente es docente-investigador en la Universidad Pedagógica Nacional. Sus áreas de interés son grupos étnicos, identidades, etnicidad, movimientos sociales, afrocolombianos, litoral Pacífico colombiano. Su última publicación es "Identidades, Modernidad y Escuela", en *Memorias de Seminario Nacional realizado en la Universidad Pedagógica Nacional*, 2006, Bogotá.

hernandobravo@hotmail.com

## Margarita Chaves

Investigadora del Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH. Doctora por la Universidad de Illinois en Urbana-Champaign con la tesis *¿Que va a pasar con los indios cuando todos seamos indios? Ethnic Rights and Reindianization in Southwestern Colombian Amazonia*, 2005. Coordinadora del proyecto Idymov en Colombia, 2002-2006. Es editora de la *Revista Colombiana de Antropología*.

mchaves@mincultura.gov.co

## Claudia Hernández

Maestra en antropología por el Colegio de Michoacán y doctorante en el Instituto de Investigaciones Histórico Sociales de la Universidad Veracruzana. Investigadora Asociada del proyecto "Etnografía de las regiones indígenas de

México", en el INAH. Su más reciente publicación es "Estado, campo social y construcciones de comunidad: El caso de Puécuaro, Michoacán 1916-1936" en *Recursos contenciosos: Ruralidad y reformas liberales en México*, editado por Andrew Roth de El Colegio de Michoacán, 2004.

claudia_tomic@hotmail.com

## Odile Hoffmann

Doctora en geografía por la Universidad de Bordeaux, 1983. Directora de investigación en el IRD. Ha trabajado dinámicas políticas, territoriales e identitarias en México y Colombia. Actualmente es Directora del Centro de Estudios Mexicanos y CentroAmericanos, CEMCA, con sedes en México y Guatemala. Coordinadora del proyecto Idymov, 2002-2006.

cemca.dir@francia.org.mx; http://www.odilehoffmann.net

## Gloria Lara

Candidata al doctorado en Antropología del CIESAS-DF, desarrolla el tema de la construcción de ciudadanía y la política en la Costa Chica de Oaxaca, donde ha trabajado desde hace varios años. En el año 2003 presentó su tesis de maestría en Desarrollo Rural en la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, bajo el título *Raíces de color. Afromexicanos en la construcción ciudadana, Costa Chica oaxaqueña*. Ha participado en distintos coloquios y seminarios especializados.

papalotl9@yahoo.com.mx

## Virginie Laurent

Doctora en Sociología Política del Instituto de Altos Estudios de América Latina-IHEAL, Universidad París III-Sorbonne Nouvelle. Desde hace varios

años trabaja sobre la cuestión de las movilizaciones político-electorales indígenas en Colombia, tema sobre el cual publicó, entre otros, el libro *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998. Motivaciones, campos de acción e impactos*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005. Actualmente está encargada de la sede Colombia del Instituto Francés de Estudios Andinos-IFEA (2004-2007), en el marco del cual está llevando a cabo una investigación titulada *Indianidad, "juegos" y espacios políticos. Propuesta de enfoque comparativo en América andina a partir del caso colombiano.*

ifeacol@yahoo.fr

## David Recondo

Doctor en Ciencias políticas por la Universidad de Bordeaux IV en 2002, Becario CEMCA (1998-1999), Becario Erasmus, 1992-1993 (Cambridge). Actualmente es investigador del CERI (Centre d'Etudes et Relations Internacionales) de Francia. Participó en el programa "Cambio social y procesos electorales en regiones indígenas" CIESAS-CEMCA-Conacyt (2000-2003) y en varias misiones de observación electoral en Oaxaca (1999-2000). Ha participado en diversos seminarios y Coloquios en Francia y México. Su última publicación es: *La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*, México, CEMCA-CIESAS (2007).

recondo@ceri-sciences-po.org

## María Teresa Rodríguez

Investigadora del CIESAS-Golfo desde 1994, miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Doctora en antropología por la Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa. La temática principal de sus investigaciones ha sido en torno a la identidad étnica, organización social y procesos rituales en regiones indígenas. Coordinadora del proyecto Idymov 2002-2006. Una de

sus publicaciones más recientes es: *Ritual, identidad y procesos étnicos en la Sierra de Zongolica, Veracruz*, México, CIESAS, 2003.

mtrguez@ciesas-golfo.edu.mx

## Natalia Suárez Bonilla

Politóloga, candidata a doctora en sociología política. Ha realizado trabajo de investigación audiovisual sobre el secuestro en Colombia. Obtuvo el Premio Nacional del concurso anual "Mejor tesis de grado e investigación sobre el secuestro en Colombia". Ha realizado con Thomas Sady el film video documental *La Vie en Otage*, ARTE France-IRD audiovisuel-LAPSUS, 2002, 57mn.

natalia_suarez@hotmail.com

## Renée de la Torre

Doctora en ciencias sociales, con especialidad en antropología social por el CIESAS/Universidad de Guadalajara. Desde 1993 es Profesora-investigadora en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores (CIESAS) de Occidente. Es investigadora del Sistema Nacional de Investigadores (SNI nivel II) y es miembro de la Academia Mexicana de Ciencias. Su publicación más reciente es *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*, México, CIESAS-FCE. Coordinadora del grupo de investigación sobre translocalización y relocalización de lo religioso (a partir de México), en el marco de Idymov, junto con Kali Argyriadis.

renee@ciesasoccidente.edu.mx

## Manuel Uribe

Doctor en historia y estudios regionales por el Instituto de Investigaciones Histórico Sociales de la Universidad Veracruzana. Ha participado en proyectos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, del Instituto Veracruzano

de la Cultura y de la Dirección General de Culturas Populares. Actualmente es catedrático del Colegio de Veracruz.

muribe_mx@yahoo.es

## Laura Velasco

Es doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Sociología por El Colegio de México. Sus temas de investigación son la migración e identidades; fronteras, procesos de dispersión geográfica e identidades sociales; migración y diversidad cultural. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: *Mixtec Transnational Identity* (2005). Universidad de Arizona. *Desde que tengo memoria: narrativas de identidad en indígenas migrantes.* El Colegio de la Frontera Norte y Conaculta (2005). *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos* (2002). Ha sido profesora visitante del Programa de Estudios de Género en El Colegio de México (1994) y del departamento de Sociología de la Universidad de Warwick, Inglaterra (2001). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel II).

lvelasco@colef.mx

## Marta Zambrano

Profesora en el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Doctora en antropología por la Universidad de Illinois, Urbana-Champaign con la tesis *Laborers, Rogues, and Lovers: Encounters with Indigenous Subjects through Jural Webs and Writing in Colonial Santa Fe de Bogotá*, 1997. Su ultimo libro, coeditado con Cristóbal Gnecco *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: El pasado como política de la historia.* Bogotá, ICANH-Universidad del Cauca, 2000.

mzambran@bacata.usc.unal.edu.co

# Siglas y acrónimos

| | |
|---|---|
| ACIA | Asociación Campesina Integral del Atrato |
| AICO | Autoridades Indígenas de Colombia |
| AISO | Autoridades Indígenas del Suroeste |
| ANIPA | Asociación Nacional Indígena Plural por la Autonomía |
| ANUC | Asociación Nacional de Usuarios Campesinos |
| ASI | Alianza Social Indígena |
| ASOCOETNAR | Asociación de Consejos Comunitarios de las Zonas Centro y Norte de Nariño |
| BID | Banco Interamericano de Desarrollo |
| BM | Banco Mundial |
| CAP | Centro de Arte y Producción |
| CDI | Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas |
| CDPZ | Comité de Defensa Popular de Zaragoza |
| CEI | Comisión Episcopal para Indígenas |
| CEIFR | Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux |
| CEMCA | Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos |
| CENAMI | Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas |
| CERI | Centre de Études et de Recherches Internacionales |
| CIESAS | Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social |
| CIOAC | Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos |
| CNC | Confederación Nacional Campesina |
| CNG | Confederación Nacional Ganadera |
| CNI | Congreso Nacional Indígena |

| | |
|---|---|
| CNRS | Centre National de Recherche Scientifique |
| COLEF | Colegio de la Frontera Norte |
| COLCIENCIAS | Instituto Colombiano para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnólogía |
| CONACYT | Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología |
| CONADEPI | Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de México |
| CONEPO | Consejo Estatal de Población de Baja California |
| CONPES | Consejo Nacional de Política Económica y Social |
| COPLAMAR | Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados |
| CORETT | Comisión para la Regularización de Tenencia de la Tierra |
| CORETTE | Comisión para la Regularización de Tenencia de la Tierra (organismo público descentralizado del gobierno del estado de Baja California Norte) |
| CRBC | Centre de Recherches sur le Brasil Contemporain |
| CREDAL | Centre de Recherche et de Documentation sur l'Amérique Latine |
| CRIC | Consejo Regional Indígena del Cauca |
| CRIT | Consejo Regional Indígena de Tolima |
| CRIVA | Consejo Regional Indígena del Vaupés |
| CTM | Confederación de Trabajadores de México |
| DANE | Departamento Administrativo Nacional de Estadística |
| DGAI | Dirección General de Asuntos Indígenas |
| DIF | Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia |
| EHESS | École des Hautes Études en Sciences Sociales |
| EPOCA | Enlace de Pueblos, Organizaciones y Comunidades Autónomas |
| EZLN | Ejército Zapatista de Liberación Nacional |
| FARC | Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia |
| FEDECAFE | Federación Nacional de Cafeteros de Colombia |
| FEDEPALMA | Federación Nacional de Cultivadores de Palma de Aceite |
| FILT | Frente Indígena de Lucha Triqui |

| | |
|---|---|
| FIOB | Frente Indígena Oaxaqueño Binacional |
| ICANH | Instituto Colombiano de Antropología e Historia |
| IDCT | Instituto de Cultura y Turismo |
| Idymov | Identidades y Movilidades |
| IFEA | Instituto Francés de Estudios Andinos |
| IHEAL | Institut des Hautes Études de l'Amérique latine |
| INAH | Instituto Nacional de Antropología e Historia |
| INAP | Instituto Nacional de Administración Pública |
| INA-PG | Institut National Agronomique, París Grignon |
| INCODER | Instituto Colombiano para el Desarrollo Rural |
| INCORA | Instituto Colombiano para la Reforma Agraria |
| INEGI | Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática |
| INI | Instituto Nacional Indigenista |
| IRD | Institut de Recherche pour le Développement, Francia |
| JAL | Juntas de Acción Local |
| LCA | Laboratoire de Cartographie Appliquée |
| MIC | Movimiento Indígena Colombiano |
| NFO | Nueva fuerza oaxaqueña |
| OIT | Organización Internacional del Trabajo |
| ONG | Organizaciones No Gubernamentales |
| ONIC | Organización Nacional Indígena de Colombia |
| ONU | Organización de Naciones Unidas |
| PA | Procuraduría Agraria |
| PAN | Partido Acción Nacional |
| PCN | Proceso de Comunidades Negras |
| PEMEX | Petróleos Mexicanos |
| PNUD | Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo |
| PPS | Partido Popular Socialista |
| PRD | Partido de la Revolución Democrática |
| PRI | Partido Revolucionario Institucional |
| PRONJAG | Programa nacional con Jornaleros Agrícolas |

| | |
|---|---|
| RAN | Registro Agrario Nacional |
| SAGARPA | Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación |
| SEDESOL | Secretaría de Desarrollo Social |
| SRA | Secretaría de la Reforma Agraria |
| STPRM | Sindicato de Trabajadores Petroleros de la República Mexicana |
| TLC | Tratado de Libre Comercio |
| TLCAN | Tratado de Libre Comercio de América del Norte |
| UGOCM | Unión General Obrera Campesina de México; |
| UNAM | Universidad Nacional Autónoma de México |
| UNORCA | Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas |
| UR | Unité de Recherche, IRD |
| WWF | Fondo Mundial para la Naturaleza (por sus siglas en inglés) |

# Índice toponímico


## A

Abasolo del Valle 269, 277, 279, 280, 290, 298, 309
Acayucan 301, 302, 400, 401, 410, 420, 421
Agua Dulce 400, 401.
Agua Fría Nazareno 299.
Amazonas 112.
Amazonia 112, 117, 124, 347, 358
América 13, 14, 17, 52, 53, 57, 58, 71, 93, 108, 237, 246, 257, 262, 311, 315, 316, 364, 420, 422, 427, 428, 430, 444, 476, 478, 489, 521, 522, 533, 536, 537
América Latina 13, 14, 17, 52, 53, 57, 58, 108, 237, 246, 257, 262, 311, 315, 364, 420, 422, 427, 428, 444, 489, 521, 536
Andes 11, 263, 264, 336, 445
Arenal Santa Ana 290
Asia 71, 263, 522

## B

Bajío 93, 494
Barbacoas 216, 218, 220
Baudó 245
Bocas de Satinga 206, 222
Bogotá 15, 41, 46, 53, 77, 109, 112, 118, 123, 124, 133, 138-142, 201, 202, 218, 231-233, 243-246, 248-251, 253, 256-260, 262-266, 287, 312, 359, 360, 469, 470, 535, 537, 539
Brasil 49, 72, 78, 351, 427, 428, 438-442, 508, 521, 535

## C

Cali 42, 52, 54, 135, 201, 218, 222, 224, 231, 232, 312, 447, 449, 451, 453, 465, 469
California 44, 147, 150, 155, 156, 159, 160, 165, 168, 169, 172-174, 179, 180, 445, 493, 495
Camalú 151, 154
campamento El Papalote 161, 165
Cauca 41, 42, 45, 50, 112, 115, 116, 119, 127, 128, 133, 135, 139-141, 183, 200, 215, 219, 232, 245, 253, 262, 287, 312, 341, 344, 345, 447, 448-452, 458, 460, 462, 469, 523, 534, 539
Charco, El 218, 220, 228
Chiapas 28, 60, 68, 78, 108, 268, 410, 420
Chicometec 95
Choapas, Las 400, 401, 411, 422
Chocó 112, 210, 219, 469
Coatzacoalcos 37, 38, 400-404, 406, 410, 411, 415, 421
Colombia 12-17, 19, 25, 27, 29, 30-33, 35, 37, 39-45, 48, 49, 52, 53, 58, 60, 64, 70, 73, 75, 77, 110-113, 115-117, 121, 123, 124, 130, 132, 136, 138, 139, 140, 141, 183, 187, 188, 199, 202-204, 206-209, 212, 215, 231-233, 237-239, 241-244, 246, 248, 249, 252,

255, 257, 258-266, 342-344, 351, 352, 359, 360, 365, 368, 396, 423, 454, 469, 520, 521-524, 530, 533, 534-539
Colonia, La 371, 372, 378, 381, 382, 385, 389, 391
Costa Caribe 31, 249
Costa Chica 15, 29, 38, 43, 48, 49, 94, 95, 101, 247, 363, 367, 369-371, 375, 376, 378, 379, 383, 384, 387, 427, 438, 443, 444, 536
Costa Pacífica 117, 207, 249, 257
Culiacán 158

## E

Ecuador 17, 204, 215, 244, 262, 265, 336, 343, 360
El Valle 150, 180
Ensenada 150, 154, 172
Esperanza, La 47, 315, 318, 319, 321-332, 334
Espriella, La 216, 221
Estado de México 411
Estados Unidos 17, 29, 57, 60, 71, 72, 149, 152, 155, 156, 158, 159, 166, 167, 172, 349, 352, 366, 373, 387, 428, 429, 437, 439, 442, 476, 491, 493, 495, 508, 539
Europa 14, 57, 363, 364, 476, 478, 493

## F

Florida 160, 168, 265

## G

Golfo de México 289, 420
Guadalajara 15, 39, 50, 471, 475, 496, 497, 499, 538
Guainía 112
Guajira, La 33, 112, 117, 123, 128, 129
Guaviare 112
Guerrero 15, 38, 48, 101, 109, 134, 151, 154-157, 169, 180, 201, 268, 367, 369, 370, 371, 373, 374, 378

## H

Huasteca 15, 39, 47, 315, 318, 322, 323, 325, 336, 338, 533
Huejutla 322

## I

Ixhuatlán 400, 403, 409, 411-413

## J

Jalisco 15, 155, 157, 296, 472, 497, 498, 506, 507
Jamiltepec 84, 95, 109
Jamundí 50, 450, 451, 466, 469

## L

Lagunillas 96
Latinoamérica 237, 238, 351, 352, 364, 470
litoral Pacífico 45, 204-207, 211, 215, 216, 218-221, 223, 228, 231, 240, 535
Llorente 216, 221
Los Cabos 155

## M

Matías Romero 410
Medellín 52, 77, 118, 207, 233, 263, 358, 533
México 3, 5, 6, 12-16, 18, 19, 25, 27, 29, 32, 34-37, 39, 42, 44, 45, 48, 49, 52, 53, 57, 58, 60, 66, 69, 70, 75, 77, 78, 84, 86, 90, 93, 97, 99, 102-104, 106, 108-110, 113, 134, 139, 141, 149, 152, 154, 156, 159, 247, 262, 264, 265, 267, 280, 282, 287, 288-301, 303, 311-313, 315, 336, 337, 352, 359, 363-365, 369, 370, 379, 393, 395-397, 401, 409, 411, 414, 420-423, 428, 432, 435, 439-442, 445, 469, 471, 478-480, 483, 486, 489, 490, 493, 494, 496, 502, 504-508, 519-521, 523, 524, 530, 531, 534-539, 551
Michoacán 151, 155, 157, 172, 262, 287, 296, 313, 411, 472, 535

Miguel Alemán 47, 277, 289, 296, 297, 305, 368, 371-374, 382, 391
Minatitlán 15, 37, 400-405, 407, 410-412, 415, 421-423
Moloacán 400, 403, 411

**N**

Nanchital 400, 401, 411, 412, 422
Nariño 45, 112, 203, 206, 211, 212, 215, 217-221, 223, 228, 231, 232, 253, 312, 341, 344, 353, 523
New York 79, 337
Nigromante 46, 281, 285, 290
Nuevo Arroyo del Tigre 277
Nuevo Ixcatlán 269, 277, 280, 288, 290, 291, 293, 296-310
Nuevo Pescadito de Arriba 277
Nuevo San Juan Copala 153, 174, 180
Nuevo San Martín 277, 290, 297, 299, 313

**O**

Oaxaca 15, 35, 38, 43, 47, 49, 58, 60, 61, 66, 69-71, 75, 78, 81, 82, 84, 86-91, 95, 98, 99, 102, 103, 106, 108, 109, 141, 151, 154, 158, 159, 161, 166, 172, 174, 247, 276, 277, 279, 287, 289, 290, 294, 296, 297, 299, 303, 305, 311, 367, 369, 370, 384, 410, 427, 428, 433, 443, 520, 536, 537
Occidente colombiano 202, 215
Olaya Herrera 45, 203, 205-207, 211, 214, 217, 218, 220-225, 229
Oluta 400, 406
Orinoquia, La 33, 112, 117, 124
Orito 215
Otavalo 259

**P**

Pacífico 15, 17, 31, 38, 42, 45, 52, 54, 57, 58, 64-68, 71, 75, 112, 119, 203-211, 215, 216, 218-223, 228-233, 240-242, 245, 263, 312, 469, 535
Pacífico colombiano 42, 45, 58, 65, 71, 204, 207, 209, 210, 211, 220, 232, 233, 312, 469
Pacífico nariñense 207, 211, 216, 220, 222, 228
Pasto 215, 216, 218, 221
Patía 220, 222, 223
Pinotepa Nacional 43, 81-88, 90-92, 94, 96, 389, 428, 432, 435
Playa Vicente 38, 46, 268-277, 279-283, 288-290, 292, 294-297, 299, 301, 303, 305, 309, 312, 313
Popayán 135, 139, 141, 262
Puebla 289, 312, 411
puerto de Veracruz 15, 39, 270, 479, 482, 484-486, 507
Puerto Leguízamo 354
Punta Colonet 151, 154, 171
Putumayo 112, 215, 220-222, 243, 244, 259, 341, 343, 344, 347, 348, 351-354

**R**

rancho Valladolid 156
Río Papaloapan 289
Roberto Payán 216, 220

**S**

Salina Cruz 401
San José Independencia 289
San Juan Mixtepec 277
San Martín 277, 290, 296, 297, 299, 313, 400
San Nicolás 369, 371, 373, 374, 376-378, 381, 383, 384, 391, 392, 393
San Pedro Ixcatlán 277, 289, 290, 302, 303
Santa Teresa 275
Santiago Xochiapan 298, 309, 310
Sayula 400, 406
Sinaloa 151, 156-159, 166
Sochiapa 267-276, 280-286
Soyaltepec 277, 289, 290

sur de Veracruz 15, 45, 49, 287, 312, 369, 399, 400, 407, 415

**T**

Tabasco 299, 400, 410
Tantoyuca 39, 317, 318, 322, 324
Telembí 223
Tijuana 155, 179, 519
Tolima 244, 249, 253, 266
Tumaco 211, 215-218, 221-223, 231

**V**

Valle 11, 42, 44, 50, 147, 148, 150-156, 159, 162, 166, 168-173, 175, 176, 179, 180, 181, 201, 219, 233, 269, 277, 279, 280, 290, 298, 309, 448, 449, 450, 451, 460, 462, 469, 523, 534
Vaupés 112, 264, 359
Veracruz 12, 14, 15, 29, 37, 39, 45, 47, 49, 50, 151, 154, 267, 270, 271, 272, 274, 276, 277, 279, 282, 283, 287, 288-290, 295, 299, 300, 302, 312, 313, 318, 369, 399, 400, 407, 410, 415, 420, 421, 422, 423, 471, 475, 478-482, 484-488, 506, 507, 519, 539

**W**

Washington 160, 168, 231, 336, 338, 521

# Índice onomástico


**A**

Alejandro Santiago Roque 270
Alfonso García 376, 383
Álvaro Uribe Vélez 74
Andrés Cruz 153
Antanas Mockus 118, 245
Antonio Gómez 270
Atanacio Murcia 270
Ati Quigua 133, 246, 251, 260, 263, 265

**D**

Daniel Pita 376

**E**

Elidio Bustos 381
Elizabeth Torres 497, 499

**F**

Felipe Ruiz Esparza 159
Florencio Osorio 494
Florencio Yescas 493, 495
Francisco Díaz 494

**G**

General Monroy 376
Gustavo Esteva 66

**H**

Héctor Torres 376
Heliana Portes de Roux 449

**I**

Ignacio "Lula" Da Silva 72
Inocente Medel 384, 385
Irineo García 376

**J**

Jorge Enrique Cardoso 72
José Rojas 162
José Víctor Chasoy 245
Juan Manuel Llamadas 153
Juan Noyola Chávez 384

**L**

Lilia Meza 155, 157
Luis Eduardo Garzón 244, 250
Lupita 485, 486, 487, 488
Luz Elena Izquierdo 251

**M**

Manuela 320
Manuel Pineda 494
María Chaparra 385
María Catana 386, 387
México 551

**N**

Natividad Reina 494
Nezahualcóyotl 501

**Q**

Quetzalcóatl 502

**R**

Reina Pita 376, 382, 385
Rosendo Plascencia 497

**S**

Salomón Nahmad Sittón 66

**T**

Toña 320

**W**

Wenceslao 377

**Z**

Zenaida García 376

# Índice de mapas y figuras

Figura 1. Localización de las zonas de estudio en México....36
Figura 2. Localización de las zonas de estudio Colombia....40
Figura 3. Distritos electorales y regiones, estado de Oaxaca, México....84
Figura 4. Sistemas electorales por municipios, Distrito de Pinotepa Nacional....88
Figura 5. Población Indígena de Colombia....130
Figura 6. Los departamentos de estudio, con importante población indígena....132
Figura 7. El Litoral Pacífico, Colombia....208
Figura 8. El litoral del departamento de Nariño, Colombia....212
Figura 9. El municipio de Playa Vicente, Veracruz, en 1900....272
Figura 10. El municipio de Playa Vicente y sus vecinos con las localidades indígenas....292
Figura 11. Acciones agrarias (ejidos y colonias agrícolas) en el municipio de Playa Vicente, Veracruz, 1930 y 1955....295
Figura 12. El departamento del Putumayo, Colombia....344
Figura 13. Región Costa Chica, estados de Guerrero y Oaxaca, México....370
Figura 14. La Colonia Miguel Alemán y El Pitahayo, Cuajinicuilapa....372
Figura 15. Los flujos diferenciados de información, personas y mercancías en la Colonia y El Pitahayo....380

# Índice de cuadros

Cuadro 1. Participación de los sectores económicos en la PEA en el municipio de Pinotepa Nacional....86
Cuadro 2. Población total del municipio de Playa Vicente y sus localidades....290
Cuadro 3. Localidades con población mazateca reubicada en el Municipio de Playa Vicente, Veracruz....299
Cuadro 4. Población total (número de habitantes) en Cuajinicuilapa, Guerrero....373
Cuadro 5. Una interpretación geográfica. Un mismo espacio, dos "lugares"....391

# Índice de fotografías

Foto 1. Las Reinas de las fiestas patrias, Pinotepa Nacional 2002. ....94
Foto 2. Con cabello largo, sombrero y "vestido tradicional"
los indios llegan a la Constituyente (ilustración ONIC, Unidad Indígena). ....120
Foto 3. Folleto de campaña de Jesús Piñacué, ASI, candidato al Senado, 1998 ....120
Foto 4. Posesión de los nuevos gobernadores de los cabildos urbanos
ante el alcalde de Bogotá (2005). ....250
Foto 5. Ati Quig ua y el alcalde Luis Eduardo Garzón durante la ceremonia
de posesión de los cinco cabildos urbanos reconocidos ....250
Foto 6. Mujeres y niña del cabildo Suba, ataviadas con mantas blancas
y bandanas, marchando por las calles de Bogotá ....256
Foto 7. Niños de preescolar en el 50° aniversario
de la fundación de Nuevo Ixcatlán ....304
Foto 8. La reina mazateca y sus princesas, celebración del 50°
aniversario de Nuevo Ixcatlán, 2005. ....304
Foto 9. Templo de Yemaya/La Flor Universal, puerto de Veracruz ....482
Foto 10. Ceremonia de ofrendas a Yemaya/la joven Muerte encarnada ....482
Foto 11. Toque de tambor batá en el puerto de Veracruz ....484
Foto 12. Ofrenda a Olokun, Boca del Río, Veracruz ....484
Foto 13 Grupo Danza Ritual Azteca Hermanos Plascencia ....498
Foto 14. Danza de mexicanistas, equinoccio de 2005, Tonalá, Jalisco ....498

*Los retos de la diferencia.*
*Los actores de la multiculturalidad*
*entre México y Colombia*
se terminó de imprimir el 22 de noviembre de 2007,
en los talleres de Master Copy, S.A. de C.V.
En su composición se utilizaron tipos de la familia
Optima y Garamond.

## LOS RETOS DE LA DIFERENCIA. LOS ACTORES DE LA MULTICULTURALIDAD ENTRE MÉXICO Y COLOMBIA

Desde hace dos o tres décadas las identidades colectivas han vuelto a surgir, como un eje privilegiado de movilización entre distintos tipos de colectivos y grupos sociales indígenas, afrodescendientes, grupos religiosos, de género etcétera. ¿Por qué y cómo se activa dicho registro identitario, en la ciudad y en el campo, en muchos países de América Latina y del mundo?

Entre 2002 y 2006, un equipo internacional de investigadoras e investigadores de México, Colombia y Francia se dio a la tarea de confrontar experiencias e interpretaciones teóricas, con el fin de construir una propuesta basada en la comparación. Fruto del proyecto de investigación Idymov, *Identidades y movilidades: las sociedades regionales en los nuevos contextos políticos y migratorios. Una comparación entre México y Colombia*, este libro es el resultado de una reflexión construida en el diálogo y a veces en la confrontación entre varios enfoques y desde varias *loci* de enunciación y diversos posicionamientos: empíricos, teóricos, académicos, epistemológicos y éticos.

Odile Hoffmann es geógrafa, directora de Investigación en el Institut de Recherche pour le Développement, IRD y actualmente directora del Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, CEMCA.

María Teresa Rodríguez es antropóloga, investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS-Golfo y miembro del *Sistema Nacional de Investigadores*.









